

Apostasie im antiken Christentum

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors

J. den Boeft
B.D. Ehrmann
K. Greschat
J. Lössl
J. van Oort
D.T. Runia
C. Scholten

VOLUME 138

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Apostasie im antiken Christentum

*Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher
Theologie, Disziplin und Pastoral
(4.–7. Jahrhundert n. Chr.)*

von

Christian Hornung



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Hornung, Christian, author.

Title: Apostasie im antiken Christentum : Studien zum Glaubensabfall in
altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.–7. Jahrhundert n.
Chr.) / von Christian Hornung.

Description: Leiden ; Boston : Brill, 2016. | Series: Supplements to Vigiliae
Christianae : texts and studies of early Christian life and language, ISSN
0920-623X ; Volume 138 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2016022060 (print) | LCCN 2016023620 (ebook) | ISBN
9789004323759 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004324152 (E-book)

Subjects: LCSH: Apostasy—Christianity. | Church history—Primitive and early
church, ca. 30–600.

Classification: LCC BT1319.H67 2016 (print) | LCC BT1319 (ebook) | DDC
273/.4—dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2016022060>

Want or need Open Access? Brill Open offers you the choice to make your research freely accessible online in exchange for a publication charge. Review your various options on brill.com/brill-open.

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623X

ISBN 978-90-04-32375-9 (hardback)

ISBN 978-90-04-32415-2 (e-book)

Copyright 2016 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhalt

Vorwort VII

Abkürzungsverzeichnis und Formalia IX

Einleitung 1

1 Hinführung 13

- 1 Altkirchliche Definitionen 13
- 2 Terminologie 20
- 3 Differenzierung und Abgrenzung: Apostasie versus Häresie und Schisma 27
- 4 Apostasie in der nichtchristlichen Umwelt 33
 - a *Griechisch-Römisch* 33
 - b *Jüdisch* 48
- 5 Apostasie im Neuen Testament 83
 - a *Definition* 83
 - b *Terminologie* 88
 - c *Disziplin* 91
 - d *Berichte über den Glaubensabfall einzelner* 96
 - e *Zusammenfassung* 103

2 Theologie 106

- 1 Allgemein 106
- 2 Origenes von Alexandrien 110
- 3 Johannes Chrysostomus 116
- 4 Ambrosius von Mailand 121
- 5 Augustinus 125
 - a *De Genesi contra Manichaeos* 126
 - b *De Genesi ad litteram* 130
 - c *De civitate dei* 134
 - d *Weitere Werke* 141
 - e *Zusammenfassung* 145
- 6 Caesarius von Arles 148
- 7 Zusammenfassung 151

3 Disziplin 157

- 1 Kirchliche Disziplin 157
 - a *Einführung* 157
 - b *Kirchenordnungen* 166
 - c *Synoden* 174
 - d *Schreiben römischer Bischöfe* 243
 - e *Weitere Bestimmungen* 252
 - f *Zusammenfassung* 256
- 2 Römisches Recht 262
 - a *Codex Theodosianus* (16,7) 262
 - b *Codex Iustinianus* (1,7) 282
 - c *Weitere Gesetze* 292
 - d *Zusammenfassung* 294
- 3 Zusammenfassung 299

4 Pastoral 304

- 1 Antiochien 307
 - a *Allgemein* 307
 - b *Die Stadt und das Leben der Christen* 316
 - c *Das Verhältnis zu den Nichtchristen* 320
 - d *Die presbyterale Pastoral* 328
- 2 Arles 334
 - a *Allgemein* 334
 - b *Die Stadt und das Leben der Christen* 342
 - c *Das Verhältnis zu den Nichtchristen* 346
 - d *Die bischöfliche Pastoral* 354
- 3 Zusammenfassung 359

Schluss und Weiterführung 363**Literaturverzeichnis 373**

- 1 Wörterbücher 373
- 2 Sammlungen und Inschriften 373
- 3 Quellen (mit verwendeten Übersetzungen und Kommentaren) 373
 - a *Griechisch-Römisch* 373
 - b *Jüdisch* 377
 - c *Christlich* 379
- 4 Sekundärliteratur 392

Register 429

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Sommersemester 2014 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn angenommen wurde.

Mein erster und besonderer Dank gilt meinem akademischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Georg Schöllgen. Er hat nicht nur mein Interesse für die Geschichte des spätantiken Christentums geweckt, sondern es auch maßgeblich gefördert. Vieles durfte ich bei ihm lernen, zunächst als sein Student, dann als sein Assistent und schließlich auch in der Funktion als stellvertretender Institutsdirektor am Franz Joseph Dölger-Institut. Das Entstehen und Wachsen der Dissertation und auch der Habilitation hat er intensiv begleitet und durch seine Fragen und Denkanstöße entscheidend geprägt.

Das Zweitgutachten hat Frau Prof. Dr. Gisela Muschiol übernommen. Ihr danke ich für die gründliche Lektüre der Arbeit und konstruktive Anregungen, insbesondere zu quellenkritischen Überlegungen.

In meinen Dank schließe ich an dieser Stelle auch die Herren Professoren Dr. Andreas Hoffmann und Dr. Hans-Ulrich Weidemann (Siegen) ein. Sie haben mir seit dem Antritt des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Heisenberg-Stipendiums und meinem damit verbundenen Wechsel an die Universität Siegen Gelegenheit zu zahlreichen Gesprächen und überaus wichtigem wissenschaftlichen Austausch gegeben, auf dem Gebiet der Kirchengeschichte genauso wie auf dem Gebiet des Neuen Testaments.

Den Herausgebern der Reihe *Supplements to Vigiliae Christianae*, namentlich Herrn Prof. Dr. Clemens Scholten (Köln), danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe und die damit verbundene Auszeichnung.

Für weitere wertvolle Hinweise zu judaistischen und alttestamentlichen Fragestellungen danke ich Herrn Dr. Francesco Zanella (Bonn/Hamburg).

Prof. Dr. William Klingshirn bin ich für Hinweise zur gallischen Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts und für eine überaus freundliche Aufnahme als Visiting Scholar am Center for the Study of Early Christianity (Catholic University of America; Washington, DC) dankbar (SoSe 2016).

Für das Lesen der Arbeit und zahlreiche Korrekturen danke ich schließlich meinen ehemaligen Bonner Kolleginnen und Kollegen, denen ich mich durch gemeinsame Jahre im Oberseminar, Exkursionen und zahlreiche Gespräche längst freundschaftlich verbunden fühle. Zu ihnen zählen Dres. Theresa und Hanno Dockter, Dr. Christine Mühlenkamp, Dr. Mechthild Siede und

Dr. Daniel Weisser. Sie alle, nicht zuletzt meine Familie, haben mit Zuspruch, Unterstützung und menschlicher Wärme das Entstehen dieses Buches erst ermöglicht: Danke!

Christian Hornung

Washington, DC / Siegen, im Juni 2016

Abkürzungsverzeichnis und Formalia

Die Abkürzungen lateinischer Quellen richten sich im Folgenden nach dem ‚Thesaurus linguae Latinae‘, die Abkürzungen griechischer nach dem ‚Liddell/Scott‘ bzw. dem ‚Lampe‘. Davon abweichend werden in Einzelfällen zur Verdeutlichung (besonders bei der Zitation spätantiker Synoden) weitere Abkürzungen verwendet. Die Auflösungen lassen sich in diesen Fällen leicht über das Literaturverzeichnis auffinden.

Die Abkürzungen von Reihen und Zeitschriften folgen S. M. Schwertner (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin u. a. ³2014. Hierbei sind allerdings folgende Ergänzungen bzw. Ausnahmen zu berücksichtigen:

CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
Cod. Iust.	Codex Iustinianus
Cod. Theod.	Codex Theodosianus
SCh	Sources Chrétiennes

Bei der Zitation der Sekundärliteratur werden in der Regel der Verfassersname und das erste Substantiv des Titels angegeben; um die Eindeutigkeit der Angaben zu gewährleisten, werden in Einzelfällen darüber hinaus mehrere Titelstichworte verwendet.

Editionen werden, wie in den Altertumswissenschaften üblich, nur für jüdische und christliche Quellen angegeben, bei antiker paganer Literatur wird hingegen darauf in der Regel verzichtet. Ausnahmen stellen Fragmente oder entlegen publizierte Quellen dar, bei denen Editionen angegeben werden, um die Auffindbarkeit zu erleichtern.

Einleitung

Die altertumswissenschaftliche Forschung ging in der Vergangenheit lange davon aus, dass sich das Christentum in den ersten Jahrhunderten kontinuierlich ausgebreitet hat. Sie zeichnete das Bild einer jungen dynamischen Bewegung, die sich trotz zeitlich und lokal begrenzter Repressionen zunächst in den Städten, später auch im Hinterland des Römischen Reichs etablieren konnte. Eine wesentliche Zäsur dieses Prozesses bildete die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius I. und seine damit verbundene Privilegierung ab dem vierten Jahrhundert¹.

Die Annahme einer kontinuierlichen Ausbreitung des frühen Christentums konnte sich zum einen auf Zeugnisse in den Quellen, zum anderen auf grundlegende, zumeist kirchenhistorische, Studien stützen.

Der Nordafrikaner Tertullian berichtet beispielsweise an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert mehrfach von der schnellen Ausbreitung des Christentums. In seiner gegen die Juden gerichteten Schrift *Adversus Iudaeos* behauptet er, an allen Orten (scil. des Römischen Reichs) herrsche der Name Christi²; an den Christenverfolger Scapula schreibt er wenig später (ca. iJ. 212), dass eine so große Anzahl von Menschen, ja fast die Mehrzahl der Einwohner jeder Stadt, christlich sei³. Eusebius von Caesarea bezeichnet in

-
- 1 Vgl. Cod. Theod. 16,1,2 vJ. 380 (1,2,833 Krueger/Mommsen): *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos* sowie das Verbot heidnischer Kulte Cod. Theod. 16,10,12 praef. (1,2,900 Krueger/Mommsen): *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat.*
 - 2 Tert. *adv. Iud.* 7,5 (CCL 2,1354f. Kroymann): *In quibus omnibus locis Christi nomen, qui iam venit, et regnat, (...).*
 - 3 Tert. *Scap.* 2,10 (CCL 2,1128 Dekkers): (...), *cum tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus.*

der ‚Kirchengeschichte‘ bereits zu seiner Zeit⁴ die Christen nicht nur als das gottesfürchtigste, sondern auch als das zahlreichste unter allen Völkern ([...], ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν πολυανθρωπότατόν τε καὶ θεοσεβέστατον⁵). Die schnellen Missionserfolge der jungen Kirche zählen dabei zu den Grundparadigmen seiner Darstellung; sie entsprechen Eusebius zufolge göttlichem Willen⁶. In der ‚Theophanie‘, seinem vollständig nur auf Syrisch, fragmentarisch auch auf Griechisch erhaltenen Spätwerk, berichtet der Kirchenhistoriker von Myriaden von Gläubigen, die bereits die Apostel vom Glauben überzeugt hätten und die jetzt die Kirchen in den großen Städten füllten⁷. Schließlich rekurriert auch Laktanz in den *Divinae institutiones* auf eine vermeintlich große Ausbreitung des Christentums und schreibt, kein Volk sei so ungebildet, keine Gegend so abgeschieden, dass ihm weder das Leiden Christi noch seine erhabene Würde unbekannt seien⁸.

Entscheidender als die sicher tendenziös gefärbten Zeugnisse frühchristlicher Autoren waren für das Aufkommen der Forschungsthese einer schnellen und umfassenden Ausbreitung des Christentums grundlegende Studien, besonders Adolf von Harnacks Epochenwerk ‚Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten‘. Detailliert und mit einer schier unerschöpflichen Quellenkenntnis zeichnet von Harnack die christliche Missionierung im Römischen Reich nach. Ist er auch in Bezug auf Tertullians, Eusebius‘ und Laktanz‘ Angaben skeptisch und zitiert einschränkend Origenes, der die Anzahl der Christen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung als ‚sehr gering‘ (πάνυ ὀλίγοι) bezeichnet⁹, so gelangt er doch am Ende seiner Studie zu folgendem Urteil über die Ausbreitung des Christentums:

Ist die Ausbreitung der christlichen Religion überraschend schnell erfolgt? Obgleich wir in bezug auf andere Religionen im römischen Reiche nur wenig paralleles Material zur Vergleichung besitzen, möchte

4 Als Abfassungszeitraum der ‚Kirchengeschichte‘ gelten die Jahren 290–325; vgl. Winkelmann, *Historiographie* 755–757.

5 Eus. *h. e.* 1,4,2 (GCS Eus. 2,1,38 Schwartz).

6 Eus. *dem. ev.* 3,7,35 (GCS Eus. 6,146 Heikel); vgl. Gemeinhardt, *Staatsreligion* 460.

7 Eus. *theoph. frag.* 5,49 (GCS Eus. 3,2,254f. Gressmann; dt. Übers.: H. Gressmann); ‚Indessen aber wiederum, wenn ich auf die Kraft des Wortes blicke und auf die Vollendung der Werke, wieviele Myriaden sie überzeugt haben und wie Kirchen mit Myriaden Männern von eben jenen Geringen und Dörfchen gesammelt und nicht an verborgenen und unbekannten Plätzen, sondern besonders in den großen Städten gebaut sind (...)‘.

8 Lact. *inst.* 4,26,35 (2,418 Heck/Wlosok): *Denique nulla gens tam inhumana, nulla regio tam remota, cui aut passio eius aut sublimitas maiestatis ignota sit.*

9 Orig. *c. Cels.* 8,69 (GCS Orig. 2,286 Koetschau).

ich die Frage doch bejahen. Der Eindruck, den die Kirchenväter im 4. Jahrhundert gehabt haben, ein Arnobius, Eusebius und Augustin, daß sich ihr Glaube Generation für Generation mit unbegreiflicher Schnelligkeit verbreitet hat, besteht zu Recht¹⁰.

Von Harnacks Urteil dominierte die weitere Forschung. Von seiner Einschätzung sind spätere Arbeiten zum Thema der Missionierung grundsätzlich beeinflusst¹¹, in denen die Wahrnehmung einer kontinuierlichen und nahezu ungehinderten Ausbreitung der jungen christlichen Bewegung im Römischen Reich überwiegt, auch über die Zeit der ersten drei Jahrhunderte und damit über den von Harnacks Untersuchung zugrundegelegten Zeitraum hinaus¹². So bilanzieren beispielsweise Karl Baus und Eugen Ewig in der Einleitung zu ihrer Darstellung der Missionstätigkeit der Kirche:

Das Ergebnis einer über hundert Jahre andauernden missionarischen Anstrengung der Kirche war jedoch eindeutig: um die Mitte des 5. Jh. bekannten und empfanden sich die Menschen des Imperium Romanum bis auf einige heidnische Restbestände, die geschlossene Gruppe der Juden und einige Germanenstämme als Christen¹³.

Das generelle Urteil der kirchengeschichtlichen Forschung kann heute nicht mehr aufrecht gehalten werden, lässt es doch neben einer zu konstatierenden grundsätzlichen Ausbreitung des Christentums gegenläufige Prozesse zu schnell unberücksichtigt. Es scheint, dass die Forschung von den Arbeiten von Harnacks perspektivisch allzu sehr geprägt war und daher der Ausbreitung entgegengesetzte Vorgänge nicht wahrgenommen hat. Dabei finden sich bereits in den ersten Jahrhunderten zahlreiche Indizien dafür, dass das umgekehrte Phänomen der Ausbreitung, die Apostasie¹⁴, zahlreich war.

¹⁰ Von Harnack, *Mission* 2, 956.

¹¹ Vgl. auch Molland, *Kirche* 51 sowie das Urteil von Brox, *Mission* 190: ‚Die Erforschung der frühchristlichen Mission, auf die sich diese Studie bezieht, steckt in einem nahezu ‚archaischen‘ Zustand. Seit Harnacks Standardwerk hat sie strenggenommen keinen wirklichen Fortschritt gemacht, was die Synthese des Wißbaren betrifft oder die Möglichkeit der Gesamtdarstellung‘.

¹² Vgl. Frend, *Missions* 3–23; Reinbold, *Propaganda*, bes. 342. Aus soziologischer Perspektive setzt die vollständige Verdrängung des Heidentums und die nachfolgende Christianisierung des Römischen Reichs auch Messelken, *Durchsetzung* 261–294 voraus.

¹³ Baus/Ewig, *Reichskirche* 2,1,190.

¹⁴ ‚Apostasie‘ wird im Folgenden neben ‚Glaubensabfall‘ und ‚Glaubensverlust‘ als neutraler Terminus zur Bezeichnung der Abwendung von einem religiösen Bekenntnis verwendet.

Bereits Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeugt Plinius der Jüngere in einem Schreiben an Kaiser Trajan christliche Apostasien in Kleinasien¹⁵. Plinius erkundigt sich beim Herrscher, wie er mit Personen verfahren solle, die ihm als Christen angezeigt worden waren¹⁶. Er ist zu dieser Zeit (iJ. 110/111¹⁷) Statthalter in Pontus-Bithynien, einer Gegend, in der sich das Christentum schnell ausgebreitet hat¹⁸.

In seinem Brief beschreibt er unter den als Christen Denunzierten verschiedene Gruppen¹⁹; an dritter Stelle nennt er die hier näher zu untersuchenden Abtrünnigen²⁰:

*Alii ab indice nominati esse se christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem sed desisse, quidem ante triennium, quidem ante plures annos, non nemo etiam ante viginti*²¹

„Andere, die in der Anzeige genannt worden waren, gaben an, Christen zu sein, und bald leugneten sie es. Sie seien es zwar gewesen, hätten aber davon abgelassen²², einige vor drei, andere vor mehreren Jahren und wieder andere sogar vor 20 Jahren“.

Gründe für den Abfall der vormaligen Christen nennt Plinius nicht. Ansätze, sie in regional begrenzten Verfolgungen, etwa unter Kaiser Domitian, zu erkennen, sind zu Recht als nicht zwingend zurückgewiesen worden. Die hier bezeugten Apostasien können sich auch ohne den Einfluss äußerer Repressionen ereignet haben. Weitergehende Interpretationen sind deshalb allzu spekulativ, zumal auch Plinius über Näheres schweigt²³. Interessant ist allerdings, dass, gleich

15 Vgl. Plin. ep. 10,96 sowie Weber, *Bemerkungen* 1–32; Sordi, *Plinio* 267–277; Reichert, *Konfusion* 227–250.

16 Aufbau und Stil des Schreibens zeigen, dass Plinius Trajan das weitere Vorgehen gegen die angezeigten Christen in der äußeren Form einer *consultatio* nahelegt: Ein strafwürdiger Aberglaube liege nicht vor, die Christen sollten zum Abschwören gebracht und der heidnischen Religion wieder zugeführt werden; vgl. Thraede, *Plinius* 102–128.

17 Vgl. Thraede, *Plinius* 102f.

18 Vgl. von Harnack, *Mission* 2,954.

19 Eine erste Gruppe von Angeklagten bekennt, Christ zu sein, und erleidet dafür die Todesstrafe (Plin. ep. 10,96,2f.), eine zweite bestreitet genau dies. Plinius glaubt daher, sie freilassen zu müssen (Plin. ep. 10,96,5).

20 Vgl. Reichert, *Konfusion* 233.

21 Plin. ep. 10,96,6.

22 Thraede urteilt, *desisse* ‚konnotiert keineswegs ‘Abfall‘; vgl. ders., *Plinius* 122₆₇ sowie zu verschiedenen sprachlichen Möglichkeiten, die Apostasie zu bezeichnen, u. S. 20–26.

23 Vgl. Freudenberger, *Verhalten* 157.

ob den angegebenen Zeiträumen im Einzelnen Glaubwürdigkeit beizumessen ist, die Apostasien vermehrt und über mehrere Jahrzehnte hinweg aufgetreten sind. Sie sind kein Einzelfall. Bereits zu Beginn des zweiten Jahrhunderts ist vielmehr neben der Ausbreitung des Christentums mit dem Phänomen des Glaubensverlusts zu rechnen.

Kaiser Julian (361/363) gilt aufgrund seiner Konversion vom Christentum zum Heidentum²⁴ (bzw. zur heidnischen Philosophie) als Apostat. In seiner Kindheit wird er zunächst im christlichen Glauben erzogen²⁵ und gehört nach dem Zeugnis Gregors von Nyssa sogar den Lektoren, also dem niederen Klerus, an²⁶. Wann genau er vom christlichen Glauben abgefallen ist und sich dem Heidentum zugewendet hat, ob die Konversion mit einem konkreten Ereignis verbunden war oder sich über einen längeren Zeitraum erstreckte, ist in der Forschung, auch aufgrund der uneinheitlichen antiken Nachrichten, umstritten und Gegenstand zahlreicher Untersuchungen²⁷. Julian selbst bezieht sich in einem Brief an die Einwohner Alexandriens auf seine Konversion und gibt sein 20. Lebensjahr als Zeitpunkt an, an dem er sich vom christlichen Glauben abgewendet habe (also wahrscheinlich zwischen 351 und 352)²⁸. Dennoch hat er seine Konversion erst mit bzw. nach seiner Erhebung zum Kaiser öffentlich gemacht (und damit seiner religiösen Orientierung, möglicherweise nach Jahren des Schwankens zwischen Christentum und Heidentum, eine eindeutige Richtung gewiesen)²⁹.

In der spätantiken christlichen Literatur hat die als Apostasie gedeutete kaiserliche Konversion erheblichen Nachhall gefunden. Gregor von Nazianz verfasst gegen Julian zwei Säulenpredigten³⁰ und nennt ihn, den vormaligen

24 ‚Heidentum‘ (bzw. ‚Heiden‘) wird hier und im Folgenden als Bezeichnung für griechisch-römische religiöse Anschauungen (bzw. deren Anhänger) verwendet; zur Problematik des Terminus und damit verbundenen Kategorisierungen vgl. Fredouille, *Heiden* 1114–1116.

25 Vgl. Lippold, *Julianus* 444f. mit Belegen.

26 Greg. Naz. *or.* 4,23 (SCh 309,116–118 Bernardi): Τῷ μὲν γε κλήρῳ φέροντες ἑαυτοὺς ἐγκατέλεξαν, ὥστε καὶ τὰς θείας ὑπαναγινώσκειν τῷ λαῷ βίβλους; vgl. auch Socr. *h. e.* 3,1,20 (GCS NF 1,189 Hansen); Soz. *h. e.* 5,2,10 (GCS NF 4,192 Bidez/Hansen); Theodrt. *h. e.* 3,2 (GCS NF 5,177 Parmentier/Hansen): Δείσας δὲ τὸν Κωνσταντῖον (τοὺς γὰρ γένει προσήκοντας ἀνῆρκει δειμαίνων τὰς τυραννίδας) τοῦ τῶν ἀναγνωστῶν ἡξιώθη χοροῦ καὶ τὰς ἱερὰς βίβλους ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς συλλόγοις ὑπανεγίνωσκε τῷ λαῷ.

27 Vgl. Rosen, *Weg* 126–146; Tanaseanu-Döbler, *Konversion*; Nesselrath, *Kaiser* (mit einem Überblick).

28 Iulian. *Imp. ep.* 11,434d: Οὐχ ἁμαρτήσεσθε τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ πειθόμενοι τῷ πορευθέντι κάκεινῃν τὴν ὁδὸν ἄχρις ἐνιαυτῶν εἶκοσι, καὶ ταύτην ἰδοὺ σὺν θεοῖς πορευομένῳ δωδέκατον ἔτος.

29 Vgl. Rosen, *Weg* 145f.

30 Vgl. Greg. Naz. *or.* 4f. (SCh 309,86–293. 294–381 Bernardi).

Jünger Christi, einen μισόχριστος, einen ‚Christenhasser‘³¹. Der Ambrosiaster rückt Julian in die Nähe des Teufels und macht ihn zu dessen Helfershelfer³². Die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret stilisieren Julian zum Feind des Christentums, der versucht habe, die neue Religion auszurotten. Besonders bei Sokrates und Sozomenos steht der Hass gegen die Christen im Mittelpunkt der kaiserlichen Religionspolitik, der nur ungenügend durch vermeintlich christenfreundliche Maßnahmen bemäntelt worden sei³³.

Theodoret, für den Julians Christenfeindlichkeit im Verlauf seiner Regierungszeit immer deutlicher hervortritt³⁴, berichtet von antiklerikalen Maßnahmen des Kaisers; so sei etwa der alexandrinische Bischof Athanasius aufgrund von Morddrohungen Julians geflohen³⁵. In Summe hätten die christenfeindlichen Sanktionen des Kaisers sogar die Potenz besessen, in einen Krieg gegen das Christentum zu münden, wenn seine Regierungszeit länger gedauert hätte³⁶. Bei Differenzen im Detail stimmen die drei Kirchenhistoriker in ihrer äußerst negativen Charakterisierung des Kaisers überein. Julian und der mit ihm verbundene Versuch, das Christentum zurückzudrängen, provozierten auch noch Generationen nach dem Tod des Kaisers heftige Reaktionen christlicher Autoren.

Lebenswege, die zwischen verschiedenen religiösen Bekenntnissen wechselten, geraten auch durch das Gedicht eines nicht näher bekannten Cyprian³⁷ in den Blick; das *Carmen ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum*³⁸ wird in die Regierungszeit Kaiser Valentinians I. (364–375) datiert³⁹. Anlass der Dichtung ist die Apostasie eines unbekannten

31 Greg. Naz. or. 4,52 (SCh 309,154–156 Bernardi).

32 Ambrosiast. in Thess. 2,7 (CSEL 81,3,240 Vogels): *Mysterium iniquitatis a Nerone coeptum est, qui zelo idolorum et apostolos interfecit instigante patre suo diabolo, usque ad Diocletianum et novissime Iulianum, qui arte quadam et subtilitate coeptam persecutionem implere non potuit, quia desuper concessum non fuerat. His enim ministris utitur satanas, ut interim sub turba deorum ad seducendos homines unius veri dei manifestationem inludat* (...); vgl. Rosen, *Julian* 19.

33 Vgl. Leppin, *Constantin* 75f.

34 Vgl. Leppin, *Constantin* 76.

35 Theodrt. h. e. 3,9,2 (GCS NF 5,185f. Parmentier/Hansen): Ταύτας Ἰουλιανὸς τὰς ἱκετείας δεξιόμενος οὐκ ἐξελαθῆναι μόνον προσέταξεν, ἀλλὰ καὶ ἀναιρεθῆναι τὸν Ἀθανάσιον.

36 Theodrt. h. e. 3,21,4 (GCS NF 5,200 Parmentier/Hansen): Ὑπὸ τούτων ὁ δεῖλαιος βουκοληθεὶς τῶν χρησμῶν, καὶ τὴν νίκην ὠνειροπόλει καὶ μετὰ τὴν Περσικὴν μάχην τὸν πρὸς τοὺς Γαλιλαίους ἐφανάτῃζετο πόλεμον.

37 Vgl. Springer, *Carmen* 319f.

38 CSEL 23,227–230 Peiper; Kommentar: Begley, *Carmen*.

39 Vgl. Rosen, *Wanderer* 401.

Senators, der sich vom Christentum ab- und dem Heidentum erneut zugewendet hat⁴⁰. Der Verfasser hofft, den Adressaten, da er Dichtungen sehr liebe (*quia carmina semper amasti*), mittels Versen zur Rückkehr zum Christentum bewegen zu können (*corrige mentem*⁴¹). Tadel und die Aufforderung zur Umkehr durchziehen leitmotivisch das kurze Gedicht⁴².

Der Verfasser kritisiert besonders, dass der Senator Anhänger orientalischer Kulte, der Magna Mater und der Isis, geworden sei⁴³. Der Kult der Großen Mutter gilt ihm aufgrund der Galloi, der kastrierten Priester der Göttin, als verurteilungswürdig, der Kult der Isis aufgrund der Prozessionen der Kuldiener mit weißen Gewändern, Klappern und Masken als unangemessen, besonders für einen ehemaligen Konsul⁴⁴. Dem heidnischen ‚Irrtum‘ (*error*⁴⁵) stellt er den christlichen Glauben gegenüber, den er als *sincera fides*, als ‚reinen Glauben‘, charakterisiert⁴⁶. Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass die Apostasie ein schweres Vergehen ist⁴⁷. Der schon bemerkte Wechsel aus Tadel und Aufforderung ist auch für den zweiten Teil des Gedichts (Vv. 37–85) charakteristisch: ‚Derjenige, der bereut, vorher in Schuld gelebt zu haben, wird keine Schuld haben‘⁴⁸. Die Paränese an den Adressaten, rechtzeitig zum Christentum zurückzufinden und dadurch trotz des Abfalls straffrei zu bleiben, ist im letzten Vers des Gedichts unüberhörbar, das beispielhaft für die inneren Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen steht und bezeugt, wie instabil die Christianisierung am Ende des vierten Jahrhunderts bis hinauf in die römische Aristokratie ist⁴⁹.

Der Pliniusbrief, Kaiser Julian und das Gedicht an einen abtrünnigen Senator sind einzelne Indizien für die Gefahr der Apostasie, die bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche groß war. Sie können um weitere, teilweise beiläufige Zeugnisse, ergänzt werden, auf die hier nur hingewiesen sei. Die Historia

40 Vgl. Carm. ad senat. 1–5 (CSEL 23,227 Peiper): *Cum te diversis iterum vanisque viderem / inservire sacris priscoque errore teneri, / obstipui motus. Quia carmina semper amasti, / carmine respondens properavi scribere versus, / ut te corripere tenebras praepone-re luci.*

41 Carm. ad senat. 83 (CSEL 23,230 Peiper).

42 Vgl. Rosen, *Wanderer* 401.

43 Carm. ad senat. 6–36 (CSEL 23,227f. Peiper).

44 Vgl. Springer, *Carmen* 320f.

45 Carm. ad senat. 2 (CSEL 23,227 Peiper).

46 Carm. ad senat. 68 (CSEL 23,230 Peiper); vgl. Rosen, *Wanderer* 406 zSt.

47 Carm. ad senat. 72f. (CSEL 23,230 Peiper): *Ut leve crimen erit, si nolis noscere vera, / non leve crimen erit, si cognita vera relinquas.*

48 Carm. ad senat. 85 (CSEL 23,230 Peiper): *Non erit in culpa, quem paenitet ante fuisse.*

49 Vgl. Cameron, *Pagans* 320–327.

Augusta überliefert beispielsweise ein apokryphes Schreiben Kaiser Hadrians, demzufolge Christen, sogar Bischöfe, in Ägypten den Serapis verehrten und kein Presbyter gefunden werden könne, der nicht der Magie anhänge⁵⁰. Der Neuplatoniker Porphyrios behauptete nach Eusebius in seinem Buch ‚Gegen die Christen‘, Ammonios Sakkas sei, nachdem er von seinen Eltern im christlichen Glauben erzogen worden war, abgefallen⁵¹. Dass Porphyrios selbst christlicher Apostat gewesen sei, berichten Augustinus⁵² und der Kirchenhistoriker Sokrates⁵³.

In einem offenkundigen Missverhältnis zur Bedeutung und Verbreitung der Apostasie im antiken Christentum steht die bisherige Aufarbeitung des Phänomens in der Forschung. Trotz zahlreicher Arbeiten zur Integration und Abgrenzung der Christen in der spätantiken Gesellschaft sowie zur (oft unsicheren und instabilen) christlichen Identität, die man mit unterschiedlichen Kategorien zu bestimmen suchte (zunächst ‚Halbchristen‘⁵⁴, später u. a. ‚*incerti*‘⁵⁵, ‚*boni – mali*‘⁵⁶, ‚Mischexistenzen‘⁵⁷), hat sich die altertumswissenschaftliche Forschung dem Phänomen des Glaubensabfalls bisher völlig unzureichend gewidmet und blieb kirchenhistorisch einseitig vom Paradigma der Ausbreitung beeinflusst.

50 Hist. Aug. quatt. tyr. 8,2: *Illic qui Serapem colunt, C<h>ristiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se C<h>risti episcopos dicunt, nemo illic archisynagogus Iud<a>eorum, nemo Samarites, nemo C<h>ristianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes*; vgl. zur Interpretation Schmid, *Koexistenz* 153–184.

51 Vgl. Eus. h. e. 6,19,9 (GCS Eus. 2,2,560 Schwartz); vgl. Schott, *Accounts*.

52 Vgl. Aug. civ. 10,28 (CCL 47,303 Dombart/Kalb).

53 Socr. h. e. 3,23,37f. (GCS NF 1,222 Hansen): Νῦν δέ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφυρίῳ πέπονθεν. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπὸ τινων Χριστιανῶν εἰληφώς καὶ μὴ ἐνεργῶν τὴν ὀργὴν ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμόν κατέλειπε, (...). – Die Historizität der Berichte über Ammonios und Porphyrios ist umstritten. Kinzig, *Neuplatoniker* 320–332 spricht sich für ihre Glaubwürdigkeit aus, Bardy, *Menschen* 342–351 und Wilson, *Fold* 95 bezweifeln sie. Letztere gehen davon aus, dass eine Namensgleichheit bereits in der Antike zu Verwechslungen führte, die die beiden Neuplatoniker in der Rezeption zu christlichen Apostaten werden ließ.

54 Vgl. den grundlegenden Beitrag von Guignebert, *Demi-Chrétien* 65–102 sowie Daut, *Halben Christen* und Erörterungen zum Terminus ‚Halbchristen‘ bei Marksches, *Chrysostomus* 252–259.

55 Vgl. Kahlos, *Incerti* 5–24; dies., *Debate* 30–34.

56 Vgl. Piepenbrink, *Identität*.

57 Vgl. Gemeinhardt, *Heilige* 454–474, hier 457.

Neben Erwähnungen in kirchenhistorischen Überblickswerken⁵⁸ und einzelnen Aufsätzen⁵⁹ ist in jüngerer Zeit zum Thema nur Stephen G. Wilsons Monographie ‚Leaving the fold. Apostates and defectors in Antiquity‘ erschienen. Sie bietet einen Überblick über das Phänomen des Abfalls in der christlichen und nichtchristlichen Antike. Das Interesse bleibt dabei auf die ersten vier Jahrhunderte begrenzt, ohne dass (abgesehen von der Berücksichtigung auch moderner soziologischer Ansätze) thematische Schwerpunktsetzungen in der historischen Darstellung erfolgen⁶⁰. Instruktiv, wenn auch nur teilweise mit dem Thema der Apostasie befasst, ist ein jüngerer Sammelband zur Christianisierung der antiken Welt: ‚Le problème de la christianisation du monde antique‘, der von Hervé Inglebert, Sylvain Destephen und Bruno Dumézil im Jahr 2010 herausgegeben wurde.

Die vorliegende Studie untersucht die Apostasie im antiken Christentum besonders unter drei Gesichtspunkten: Theologie, Disziplin und Pastoral. Sie verfolgt damit einen eher thematischen, weniger chronologischen Zugriff auf den Gegenstand.

Der eigentlichen Untersuchung wird in der Hinführung zunächst eine genauere Definition des Phänomens der Apostasie in der Alten Kirche vorangestellt, die als hermeneutische Grundlage dient. Begriffliche Erörterungen (Wie wird der Vorgang des Glaubensabfalls in den antiken Quellen bezeichnet?) schließen sich an, die insofern von Belang sind, als in der Alten Kirche mit ἀποστασία, ἀπόστασις bzw. *apostasias* erst relativ spät (ab dem dritten bzw. vierten Jahrhundert) und regional verschieden Termini technici zur Verfügung stehen, die zudem andere Ausdrücke und Formulierungen keineswegs verdrängen⁶¹. Überlegungen zur ‚Apostasie‘ in der nichtchristlichen Antike, im Judentum, differenziert nach Altem Testament, hellenistischem und rabbinischem Judentum, sowie zum Glaubensabfall im Neuen Testament schließen sich an. Sie verdeutlichen die Verbreitung von Devianzformen oder (dort, wo das Fehlen eines monotheistischen Gottesbildes den Glaubensabfall von vorneherein auszuschließen scheint) vergleichbarer Kategorisierungen

58 Vgl. Baus/Ewig, *Reichskirche* 2,1,344; Frank, *Lehrbuch* 385 (Beschreibung des Phänomens ohne Nennung des Terminus).

59 Vgl. Guignebert, *Demi-Chrétiens* 65–102; Schöllgen, *Pegasios* 58–80.

60 Wilson, *Fold* 5 charakterisiert die gegenwärtige Forschungslage zur Apostasie folgendermaßen: ‚With most topics, the almost obligatory first move is to review the scholarship to date. This can be instructive but also tedious and lengthy. Fortunately, this is not the case with apostasy. There is not very much to survey, which keeps things brief (...)‘.

61 Abweichende Terminologien im Judentum und im Neuen Testament werden in den jeweiligen Kapiteln behandelt.

außerhalb des Christentums; bei Judentum und Neuem Testament sind zudem Beeinflussungen der Alten Kirche anzunehmen.

Ein erster Schwerpunkt der Arbeit ist der Theologie der Apostasie gewidmet. Der Glaubensabfall erfordert eine theologische Einordnung. Er erschüttert die Kirche und lässt Fragen nach dem Ursprung der menschlichen Abwendungsbewegung von Gott aufkommen. Da der Teufel als erster Apostat gilt, gerät die Aufarbeitung der Theologie notwendig in die Nähe von altkirchlicher Diabolologie und Dämonologie. Ansätze östlicher und westlicher Theologie werden hierzu, differenziert nach einzelnen Autoren, untersucht, um die Integration des Phänomens Apostasie in die Theologie der Alten Kirche aufzuarbeiten.

Der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung befasst sich mit der kirchenrechtlichen und auch staatlichen Beurteilung der Apostasie. Kirchenordnungen, Synoden und (in geringerem Umfang) auch Schreiben der römischen Bischöfe erlassen Bestimmungen über den disziplinären Umgang mit Abtrünnigen. Dabei zeigt sich, dass gerade die Kanones altkirchlicher Konzilien immer detaillierter einzelne Tatbestände erfassen, die nach dem zeitgenössischen Verständnis Apostasie bedeuten. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen, die von ihrer Intention her das Ideal eines christlichen Lebens zeichnen, gewähren einen überaus aufschlussreichen Einblick in das christliche Leben ab dem vierten Jahrhundert und mögliche Konfliktfelder christlicher Abgrenzung von ihrer heidnischen Umwelt. Im Rahmen kaiserlicher Religionspolitik werden ab dem Jahr 381 Gesetze gegen die Apostasie erlassen. Sie sind im Codex Theodosianus (16,7) und Iustinianus (1,7) (in gekürzter und überarbeiteter Form) erhalten. Die Gesetze ergänzen die kirchlichen Maßnahmen zur Eindämmung des Glaubensabfalls mit staatlichen Sanktionen (vor allem erbrechtlichen Einschränkungen und Konfiskationen). Dabei soll abschließend auf das Verhältnis von kirchenrechtlichen und staatlichen Bestimmungen näher eingegangen werden.

Die bereits für den zweiten Teil der Studie angedeutete sozialgeschichtliche Perspektive wird im dritten Teil intensiviert. Untersucht wird hier, wie sich Apostasie im Alltag christlicher Gemeinden zeigt und wie mit ihr pastoral umgegangen wird. Der Gegenstand muss dazu notwendig eingegrenzt werden. Durch die Predigtkorpora des Johannes Chrysostomus und des Caesarius von Arles sind die antiken Metropolen Antiochien und Arles für eine Untersuchung besonders geeignet. Die Wahl gerade dieser beiden Städte ermöglicht einen Einblick in die pastorale Situation des kirchlichen Ostens und Westens; durch die zugrundegelegten Quellen von Johannes (viertes Jahrhundert) und Caesarius (sechstes Jahrhundert) wird zudem ein Zeitraum von mehr als 150 Jahren in den Blick genommen. Antiochien und Arles sind in der Antike

seit Jahrhunderten multireligiös geprägt. Lebensweltliche Verbindungen zwischen Christen und Nichtchristen sind daher besonders wahrscheinlich, die Gefahren des Glaubensabfalls herausführen und ein pastorales Engagement oder Eingreifen des Bischofs bzw. (bei Johannes Chrysostomus in Antiochien) eines Presbyters herausfordern.

Das Phänomen der Apostasie im antiken Christentum wird in dieser Studie unter drei Gesichtspunkten untersucht: Theologie, Disziplin und Pastoral. Sie erlauben je unterschiedliche Perspektiven auf den Glaubensabfall, die auch durch die unterschiedlichen literarischen Gattungen und Genres bedingt sind, die im Folgenden berücksichtigt werden (u. a. Kommentare, Traktate, Briefe, Predigten, Kanones und Gesetze). Die Anlage der Arbeit ermöglicht es dabei, am Beispiel der Apostasie einem weiteren Aspekt eingehender nachzugehen, nämlich der Frage, in welchem Verhältnis Theologie, Disziplin und Pastoral in der Alten Kirche zueinander stehen. Dieser Gegenstand, der neue Erkenntnisse über altkirchliche Strukturen und grundsätzliche Aufgaben von Theologie, Disziplin und Pastoral verspricht, soll über den Verlauf der Arbeit verfolgt, besonders aber an ihrem Ende untersucht werden.

Die Apostasie im antiken Christentum ist trotz der hier zugrundegelegten zeitlichen und thematischen Eingrenzungen ein zu umfangreiches Thema, als dass die Untersuchung beanspruchen könnte, ihre Fragestellung vollständig aufgearbeitet zu haben.

Bei der Darstellung des Judentums und des Neuen Testaments werden nur die Ergebnisse der bisherigen Forschung in Grundzügen präsentiert, um den zu untersuchenden Gegenstand stärker in seine antike Umwelt zu integrieren. Eine umfassende Aufarbeitung des Themas hätte wohl jeweils eine eigene Untersuchung erfordert, wenn sie überhaupt monographisch zu leisten ist. Besonders im rabbinischen Judentum sind das Verhältnis und die Bestimmung der unterschiedlichen Gruppen von ‚Dissidenten‘ (u. a. Häretiker, Apostaten, Denunzianten und *Apiqorsim*⁶²) gegenwärtig so umstritten und Gegenstand intensiver Forschungsdiskussionen, dass hier keine zureichende Darstellung möglich war. Die Ergebnisse der neueren Forschung müssen abgewartet werden, um das Verhältnis zwischen dem Glaubensabfall im Judentum und in der Alten Kirche bestimmen zu können.

Im Bereich der Kirchengeschichte kann die vorliegende Studie ebenfalls keine erschöpfende Darstellung des Glaubensabfalls leisten. Die weitgehende Eingrenzung des Untersuchungsgegenstands auf die ‚Apostasie ohne Zwang‘ bedingt, dass der erzwungene Glaubensabfall, etwa während der Verfolgungen unter Decius sowie Diokletian und Galerius, unberücksichtigt bleibt. Sowohl

62 Vgl. dazu u. S. 72f.

zu den einzelnen Phasen der Christenverfolgungen als auch zu ihrem Gesamtverlauf in den ersten drei Jahrhunderten liegen grundlegende (wenn auch teilweise bereits ältere) Arbeiten vor. Zu nennen sind u. a. die Untersuchungen zu Einzelaspekten von Alföldi⁶³, Freudenberger⁶⁴ und Wlosok⁶⁵ sowie die Überblicksdarstellungen von Grégoire⁶⁶, Moreau⁶⁷ und Stöver⁶⁸; speziell zur Frage der sog. *Lapsi* kann auf die Arbeit von Carpin⁶⁹ verwiesen werden.

Die Apostasie Kaiser Julians bleibt im Folgenden ebenfalls unberücksichtigt. Der singuläre kaiserliche Glaubensabfall in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ist unter der hier gesetzten Perspektive (Theologie, Disziplin und Pastoral) nicht zentral. Gründe für Julians religiöse Entwicklung sind in seiner Person, aber auch in seiner Erziehung und seinem familiären Umfeld zu suchen, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann⁷⁰. In jüngerer Zeit hat u. a. Klaus Rosen Julians Weg vom Christentum zum Heidentum nachgezeichnet⁷¹.

63 Vgl. Alföldi, *Christenverfolgungen*.

64 Vgl. Freudenberger, *Verhalten*.

65 Vgl. Wlosok, *Rechtsgrundlagen*.

66 Vgl. Grégoire, *Persécutions*.

67 Vgl. Moreau, *Christenverfolgung*.

68 Vgl. Stöver, *Christenverfolgung*.

69 Vgl. Carpin, *Penitenza*.

70 Vgl. Bidez, *Vie*, bes. 82–89; Bowersock, *Julian*.

71 Vgl. Rosen, *Weg* 126–146.

Hinführung

1 Altkirchliche Definitionen

Der Terminus technicus ‚Apostasie‘ wird im antiken Christentum erst allmählich zur Bezeichnung des Glaubensabfalls ausgeprägt¹. Ἀποστασία (bzw., in jüngerer Bildung, ἀπόστασις) wird von ἀφίστημι, ‚wegtreten/abfallen/abstehen‘², abgeleitet. Die Etymologie des griechischen Wortes ist für seine Verwendung in der Bedeutung ‚Glaubensabfall‘ bestimmend; als charakteristisches Merkmal der Apostasie gilt allgemein ein ‚Abwenden‘, ein ‚Zurückweichen‘ von Gott (und der Kirche). So schreibt Clemens von Alexandrien, die erste Seligpreisung (Mt. 5,3: ‚Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich‘) gelte denjenigen, die den bösen Gedanken, ‚die von Gott abwichen‘ (ταῖς ἀποστατησάσαις τοῦ θεοῦ), nicht folgten³, und Gregor von Nyssa erklärt den Ungehorsam Evas gegenüber den Geboten Gottes als Ausdruck ihrer Apostasie, als äußeres Anzeichen der Abwendung von Gott⁴.

Lateinische Autoren setzen die Etymologie des Wortes ebenfalls voraus. Ambrosius erläutert, als Glaubensabtrünniger gelte derjenige, ‚der sich vom Herrn trenne‘ (*qui discedit a domino*), schließlich nenne man ihn ‚von seiner Absonderung her‘ griechisch Apostat (*a discedendo*)⁵. Für den Ambrosiaster besteht der Glaubensabfall in einer Abwendung von Gott ([...], *ut a deo sevocet*)⁶. Augustinus kennt bereits das von *apostasia* abgeleitete Verb *apostatatare* und verwendet es neben verbalen Umschreibungen (*decedere, recedere, reverti* u. a.)⁷. In *De musica* und ebenso in *De libero arbitrio* zitiert er Sir. 10,14 Vulg.: *Apostatare a deo* und führt aus, dass die Abwendung von Gott den Anfang des menschlichen Hochmuts markiere⁸.

¹ Zum religionswissenschaftlichen Verständnis vgl. Mohr, *Konversion* 436–445.

² Vgl. Liddel/Scott, *Lexicon* 291 s. v. ἀφίστημι; Lampe, *Lexicon* 278 s. v. ἀφίστημι.

³ Clem. Alex. *strom.* 2,15,68,1 (GCS Clem. Alex. 2,149 Stählin/Früchtel/Treu).

⁴ Greg. Nyss. c. *Eunom.* 3,10,16 (GregNyssOp 2,295 Jaeger); vgl. Greg. Nyss. in *inscr. Ps.* 5 (GregNyssOp 5,39 Mc Donough).

⁵ Ambr. in *psalm.* 118,15,33,1 (CSEL 62,348 Petschenig/Zelzer); vgl. Aug. *nat. et grat.* 62,73 (CSEL 60,288 Urba/Zycha): (...). *Sed spernit* (scil. deus) *discedentes a se, quos apostatas vocat.*

⁶ Ambrosiast. in *Col.* 2,12,2 (CSEL 81,3,184 Vogels).

⁷ Vgl. G. Lehnert: ThIL 2 (1900/1906) 253 s. v. apostato; Caes. Arel. *serm.* 79,2 (CCL 103,327 Morin): *Quid est, apostatare, nisi a deo discedere?*

⁸ Vgl. Aug. *mus.* 6,13,40 (PL 32,1184); *lib. arb.* 3,25,76 (CCL 29,320 Green) mit Zitat von Sir. 10,14 Vulg.

Unmittelbar auf die Etymologie der ἀποστασία und deren nichtchristlichen Wortgebrauch⁹ geht wohl die Vorstellung zurück, der Apostat sei ein Rebell und schüre im Zusammenhang mit seinem Abfall Aufstände gegen Gott; sie findet sich bei griechischen und lateinischen Autoren. Theodoret von Cyrus, maßgeblicher Exeget der antiochenischen Schule, fragt in seinen ‚Abhandlungen über den Oktateuch‘, indem er den Teufel mit dem Apostaten identifiziert¹⁰:

Τίνα λέγει Σατᾶν; Τὸν ἀποστάτην, τὸν ἀνθιστάμενον, τὸν ἐναντιούμενον¹¹.
 ‚Wen nennt man Satan? Den Abtrünnigen, den, der zu einem Widersacher geworden ist, den, der ihm (scil. Gott) entgegengesetzt ist‘.

Cyprian bezeugt die Vorstellung einer Rebellion der Apostaten gegen die Kirche (*contra ecclesiam rebelles*¹²) ebenso wie Rufin, der in seiner Übersetzung des Römerbrief-Kommentars des Origenes darlegt: Der Teufel ist ‚unzweifelhaft ein Sklave der Sünde, da er sich vom Dienst an der Gerechtigkeit abgewendet und im Anblick des allmächtigen Herrn den Aufstand geprobt hat (*rebellavit*). Deswegen ist er auch als Apostat bezeichnet worden‘¹³. Der militärischen Fachsprache entlehnt sind metaphorische Wendungen, die den Apostaten gleichsam als Deserteur des göttlichen Kriegsdienstes erscheinen lassen¹⁴.

Die Apostasie ist demnach zunächst eine Abwendung von Gott. Sie konkretisiert sich, besonders kirchendisziplinären Definitionen zufolge, in der Verehrung von Idolen, im Götzendienst. Bei Tertullian erscheint der Götzendiener noch gleichsam als Sonderform des Apostaten¹⁵, bei Augustinus ist die Verbindung von Apostasie und Götzendienst wenige Generationen später feste Tradition¹⁶. Bereits Laktanz stellt in den *Divinae institutiones* und,

9 Vgl. Lidell/Scott, *Lexicon* 218 s. v. ἀποστασία mit Belegen.

10 Zur Deutung des Teufels als ersten Apostaten vgl. besonders u. S. 106–109.

11 Theodrt. in 3 *Reg. quae*st. 37 (154 Fernández Marcos/Busto Saiz).

12 Cypr. *ep.* 55,12,1 (CCL 3B,269 Diercks).

13 Rufin./Orig. in *Rom. comm.* 6,3 (464 Hammond Bammel): *Nam et ipse diabolus sine dubio peccati servus est, quippe qui discessit a servitute iustitiae et in conspectu domini omnipotentis rebellavit, propter quod et apostata appellatus est.*

14 Vgl. PsCyp. *ad Novat.* 1,6 (CCL 4,138 Diercks): (...) *desertoires ecclesiae, apostatas factos*; Aug. *serm.* 9,3 (CCL 41,109 Lambot): (...), *non quasi aperte deserens et repudiens sicut apostatae faciunt.*

15 Tert. *pu*dic. 6,8 (CCL 2,1290 Dekkers): *Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam.*

16 Aug. c. *Cresc.* 2,16,19 (CSEL 52,378 Petschenig): (...), *si quos forte christianos ad idola seductos apostatas fecerint.*

noch prominenter, in *De ira Dei* die altkirchlich verbreitete Verbindung von Glaubensabfall und Götzendienst heraus.

Im siebten Buch seiner ‚Göttlichen Unterweisungen‘ findet sich eine (textkritisch umstrittene¹⁷) Stelle, die den Zusammenhang gut illustriert. Sie steht am Anfang der zweiten großen Kaiseranrede und beschreibt die aus Sicht der Christen mit Konstantins Herrschaftsantritt eingetretene Verbesserung der Verhältnisse:

*Nemo iam nobis dei nomen exprobrat, nemo inreligiosus ulterius appellatur, qui soli omnium religiosi sumus, quoniam contemptis imaginibus mortuorum vivum colimus et verum deum*¹⁸.

„Niemand macht uns nun das Bekenntnis zu Gott zum Vorwurf, niemand (scil. von uns) wird weiter als Atheist bezeichnet, die wir als einzige von allen gottesfürchtig sind, weil wir die Götzenbilder verachten und den lebendigen und wahren Gott verehren“.

Laktanz stellt es als Charakteristikum der neuen Zeit heraus, dass keiner mehr den Namen des christlichen Gottes verspötte und Christen nicht weiter als *inreligiosi* diffamiert würden, da sie ja, indem sie die Bilder von Toten verachteten (*contemptis imaginibus mortuorum*), den wahren Gott verehrten. In der Wahrnehmung der Heiden ist demnach die Abgrenzung vom Kult, den Laktanz in euhemeristischer Tradition als Verehrung von Totenbildern bezeichnet¹⁹, ein Kennzeichen des Christen.

In Laktanz' Schrift *De ira Dei* wird noch manifester, dass sich das Bekenntnis zum Christentum und der Götzendienst ausschließen und der Vollzug des heidnischen Opfers, e silentio, Abfall vom Glauben bedeutet. In Übernahme philosophischer, vor allem neuplatonischer²⁰ Vorstellungen unterscheidet Laktanz verschiedene ‚Stufen‘ (*gradus*) auf dem Weg zur vollen Gotteserkenntnis. Erst auf der dritten Stufe sei es dem Menschen möglich, in Jesus Christus den Diener und Gesandten Gottes zu erkennen (*cognoscere ministrum eius ac nuntium quem legavit in terram*²¹). Für den hier zu untersuchenden Kontext ist besonders die erste Stufe interessant:

¹⁷ Vgl. Freund, *Laktanz* 591–599.

¹⁸ Lact. *inst.* 7,26,11 (129 Heck, *Zusätze*).

¹⁹ Vgl. Freund, *Laktanz* 601 zSt.; Thraede, *Euhemerismus* 877–890.

²⁰ Vgl. Ingremeau: SCh 289,223.

²¹ Lact. *ira* 2,2 (SCh 289,94 Ingremeau).

*Primus autem gradus est intellegere falsas religiones et abicere inpios cultus humana manu fabricatorum*²².

„Die erste Stufe aber ist durch Folgendes charakterisiert: Das Erkennen der falschen Religionen und das Verwerfen der gottlosen Kulte mit ihren Standbildern, die von menschlicher Hand gefertigt wurden“.

Kennzeichen der Hinwendung zum Christentum ist nach Laktanz die Einsicht in die Falschheit der (nichtchristlichen) Religionen und das Verwerfen ihrer Kulte (*abicere inpios cultus*). Vollzieht ein Christ hingegen das heidnische Opfer, so verkennt er die markierte Trennungslinie zwischen Christentum und Heidentum, fällt aus dem ersten *gradus* zurück und wird zum Apostaten. Im vierten Jahrhundert macht u. a. Gregor von Nazianz auf die Verbindung von Glaubensabfall und Götzendienst aufmerksam: In der Idolatrie, dem äußers-ten und ersten aller Übel, ereigne sich eine Übertragung der Verehrung Gottes auf die Geschöpfe, schreibt Gregor in Oratio 38²³.

Der römische Bischof Siricius (384/398) thematisiert sogleich in seinem ersten Schreiben, das aus seinem Episkopat erhalten ist (vJ. 385), die Apostasie. Durch seinen hispanischen Amtsbruder Himerius von Tarragona ist er darüber informiert worden, dass auf der iberischen Halbinsel Christen vom Glauben abfallen:

*Adiectum est etiam quosdam christianos ad apostasiam, quod dici nefas est, transeuntes et idolorum cultu et sacrificiorum contaminatione profanatos*²⁴.

„Auch ist angemerkt worden, dass gewisse Christen zur Apostasie – was schon ein Frevel ist, es überhaupt auszusprechen – abgefallen und sowohl durch die Verehrung von Götzen als auch durch die Befleckung mit Opfern entweiht worden sind“.

Siricius beruft sich auf den Bericht des Himerius (*adiectum est*), der ihm den Glaubensabfall in seiner nicht mehr erhaltenen Anfrage schilderte. Die Junktur *et idolorum cultu et sacrificiorum contaminatione* ist als Explikation

22 Lact. *ira* 2,2 (SCh 289,94 Ingreteau).

23 Greg. Naz. *or.* 38,13 (SCh 358,132 Moreschini): Τέλος ισχυτέρου δεῖται φαρμάκου ἐπὶ δεινότεροις τοῖς (...), τὸ πάντων ἔσχατον τῶν κακῶν καὶ πρῶτον, εἰδωλολατρεῖαις, καὶ τῇ μεταθέσει τῆς προσκυνήσεως ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος ἐπὶ τὰ κτίσματα; vgl. Theodrt. *in 3 Reg. quaest.* 37 (154 Fernández Marcos/Busto Saiz).

24 Sir. *ep.* 1,3 (90 Zechiel-Eckes).

des voranstehenden *quosdam christianos ad apostasiam (...) transeuntes* zu interpretieren²⁵: Die Apostasie besteht im Götzendienst; er ist der Tatbestand, mit dem der Glaubensabfall als vollzogen gilt. Die Gläubigen haben heidnische Standbilder verehrt und ihnen geopfert²⁶. – Abschließend ist auf Isidor von Sevilla hinzuweisen. Er definiert in den *Origines* diejenigen, die als Glaubensabtrünnige, Apostaten, gelten; die Definition stimmt mit der des Siricius in der Bestimmung des Tatbestandes, nicht jedoch in der unter die Definition zu subsumierende Personengruppe überein:

<p><i>Apostatae dicuntur, qui post baptismum Christi susceptum ad idolorum cultum et sacrificiorum contaminationem revertuntur</i>²⁷.</p>	<p>„Als Apostaten werden diejenigen bezeichnet, die nach Empfang der Taufe zur Verehrung von Götzen und zur Befleckung durch Opfer zurückkehren“.</p>
--	---

Isidor zufolge kann grundsätzlich nur der, der getauft ist, zu einem Apostaten werden (*post baptismum Christi susceptum*). Katechumenen hingegen, die wohl bis in die Spätantike hinein eine große Gruppe unter den Christen ausmachten²⁸, sind von der Möglichkeit des Glaubensabfalls ausgenommen.

Der Hispanier belegt damit eine Entwicklung, nach der die Taufe mehr und mehr als notwendige Voraussetzung des Christseins gilt. Für frühere Jahrhunderte ist die Knüpfung der Apostasie an den vorherigen Empfang des Initiationssakraments allerdings wenig wahrscheinlich, wie Rufin²⁹, Augustinus³⁰ und die Rechtssprache³¹ verdeutlichen: Als Christen, die abtrünnig werden können, gelten Ungetaufte (Katechumenen) und Getaufte³².

25 Vgl. Hornung, *Directa* 113.

26 Vgl. Hornung, *Directa* 113.

27 Isid. *orig.* 8,10,5 Lindsay.

28 Zur Verbreitung des Taufaufschubs vgl. Metzger/Drews/Brakmann, *Katechumenat* 518f.

29 Rufin. *apol. adv. Hier.* 2,5 (CCL 20,86 Simonetti): *Omnes pagani et inimici dei, apostatae persecutores et quicumque sunt, qui christianum nomen odio habent, (...).*

30 Aug. *in psalm.* 50,18 (CCL 38,612 Dekkers/Fraipont): *Illa proprie impietas dicitur apostatare a deo, unum deum non colere, aut numquam coluisse, aut quem colebat dimisisse; ench.* 25,99 (CCL 46,102 Evans): *Universum genus humanum tam iusto iudicio divino in apostatica radice damnatum; vgl. Gauthier, Notion* 140f.

31 Vgl. Conc. Cpel. vJ. 381 cn. 7 (1,101 Benešević, Syntagma XIV titulorum) sowie staatlicherseits Cod. Theod. 16,7,2,1 vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *His vero, qui christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, (...)* sowie zur Interpretation u. S. 264–267.

32 Vgl. Dumézil, *Marqueurs* 311. 313; Pasquato/Brakmann, *Katechese* 440.

Neben dem bisher dargelegten ‚engeren‘ Verständnis der Apostasie, nach dem der Glaubensabfall im Götzendienst, d. h. im Vollzug des heidnischen Kultopfers (und der Pflege heidnischer Bräuche), besteht³³, begegnet schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten eine ‚weitere‘ Deutung. Sie ist maßgeblich von zwei Faktoren beeinflusst: zum einen von dem eingangs behandelten wörtlichen Verständnis der Apostasie als ‚Abwendung‘³⁴, zum anderen von einer Interpretation des ‚Götzendienstes‘, die eine ‚Tendenz der Vergeistigung des Begriffs‘³⁵ erkennen lässt: Hiernach ereignet sich Idolatrie in jeder Sünde, nicht erst im heidnischen Kultopfer.

Der Barnabasbrief beschreibt beispielsweise in seinem 16. Kapitel das Innerste des Menschen metaphorisch als ‚Wohnstätte des Herzens‘³⁶. Vor der Taufe sei das Innerste, so der Verfasser, dem Verderben zugänglich gewesen; es war ‚vom Götzendienst erfüllt‘ (πλήρης [...] εἰδωλολατρίας) und ‚Wohnstätte der Dämonen‘ (οἶκος δαιμονίων), da es ‚das tat, was dem Willen Gottes entgegengesetzt war‘³⁷. Der Götzendienst zeigt sich nicht in heidnischer Opferpraxis oder heidnischen Lebensformen, sondern in der gottabgewandten Haltung des Menschen³⁸.

Auch bei dem ebenfalls aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Polykarpbrief an die Philipper scheint die Idolatrie nicht konkret, sondern geistig interpretierbar; sie rühre von der Habsucht her, womit Polykarp möglicherweise auf Col. 3,5 Bezug nimmt³⁹:

*Si quis non se abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coninquabitur*⁴⁰. ,Wenn einer sich nicht von der Habgier fernhält, wird er vom Götzendienst befleckt‘.

33 Nach Aug. *serm.* 9,3 (CCL 41,109f. Lambot) ist die Apostasie mit einer gewissen Öffentlichkeit verbunden: *Tu vis (...) fornicari per multa daemonia, et quod est gravius, non quasi aperte deserens et repudians sicut apostatae faciunt, sed tamquam manens in domo viri tui admittis adulteros.*

34 Vgl. dazu o. S. 13f.

35 Fredouille, *Götzendienst* 870.

36 Barn. *ep.* 16,7 (Schriften des Urchristentums 2,184 Wengst); vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief* 518.

37 Barn. *ep.* 16,7 (Schriften des Urchristentums 2,184 Wengst): (...) διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ.

38 Vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief* 519.

39 Vgl. Bauer, *Polykarpbriefe* 65.

40 Polyc. *ad Phil.* 11,2 (252–254 Lindemann/Paulsen).

Tertullian hat seiner Schrift ‚Über den Götzendienst‘ eine wichtige Charakterisierung der Idolatrie vorangestellt: Sie sei das *principale crimen generis humani*⁴¹. Den Adressaten seiner Schrift warnt er, sehr viele glaubten, dass Idolatrie nur in solchen Fällen vorliege, in denen jemand Rauchopfer oder ein Opfertier darbringt, einem Totenmahl beiwohnt oder sich irgendwelchen Opfern oder Priesterämtern verpflichtet⁴². Der Nordafrikaner aber will den Götzendienst weiter verstanden wissen; er ist für ihn in jeder Sünde anzutreffen, da sämtliche Sünden gegen Gott gerichtet seien:

*Ita fit, ut omnia in idololatria et in omnibus idolatria deprehendatur. Sed et alias, cum universa delicta adversus deum sapiant, nihil autem, quod adversus deum sapiat, non daemoniis et immundis spiritibus deputatur quibus idola mancipantur, sine dubio idololatriam admittit quicunque delinquit*⁴³.

„So kommt es, dass alles im Götzendienst und in allem Götzendienst angetroffen wird. Aber auch sonst (scil. gilt): Da alle Sünden gegen Gott gerichtet sind, alles aber, was gegen Gott gerichtet ist, den Dämonen und unreinen Geistern zuzuschreiben ist, denen Götzenbilder als Eigentum überlassen werden, begeht ohne Zweifel jeder Götzendienst, der sündigt“.

Die Interpretation Tertullians macht, neben den zitierten Stellen aus dem Barnabas- und Polykarpbrief, auf die Bedeutungsbreite des Begriffs Idolatrie aufmerksam. Götzendienst (und damit Apostasie) liegen nach altkirchlichem Verständnis nicht nur mit dem Opfervollzug und der Verehrung von Standbildern vor, sondern manifestieren sich in jeder Sünde⁴⁴, dem inneren Götzendienst und der Gott verweigerten Verehrung⁴⁵. Dieses Verständnis der Idolatrie zeigt eine Tendenz zur übertragenen Interpretation des Begriffs⁴⁶.

41 Tert. *idol.* 1,1 (CCL 2,1101 Reifferscheid/Wissowa).

42 Tert. *idol.* 2,2 (CCL 2,1102 Reifferscheid/Wissowa): *Plerique idololatriam simpliciter existimant his solis modis interpretandam, si quis aut incendat aut immolet aut polluceat aut sacris aliquibus aut sacerdotiis obligetur; (...).*

43 Tert. *idol.* 1,5 (CCL 2,1101f. Reifferscheid/Wissowa).

44 Vgl. Waszink/Van Winden, *Idololatria* 73f. zSt.; Stroumsa, *Tertullian* 177.

45 Tert. *idol.* 1,3 (CCL 2,1101 Reifferscheid/Wissowa): *At enim idololatria fraudem deo facit honores illi suos denegans et conferens aliis, ut (...); Aug. in psalm. 50,18 (CCL 38,612 Dekkers/Fraipont): Illa proprie impietas dicitur apostatare a deo, unum deum non colere, aut numquam coluisse, aut quem colebat dimisisse.*

46 Vgl. Waszink/Van Winden, *Idololatria* 96f. zSt.

Bei Ambrosius und Augustinus wird die angedeutete Entwicklung im vierten und fünften Jahrhundert noch deutlicher⁴⁷: Apostasie ereignet sich hier in jeder Sünde, die immer auch, so die beiden Kirchenväter, unter Berücksichtigung der Etymologie des Wortes eine Abwendung von Gott darstelle und, da alles neben Gott dem Teufel zuzuschreiben sei, zugleich Götzendienst sei.

Neben einer vor allem in rechtlichen bzw. disziplinären Texten begegnenden ‚engeren‘ Definition der Apostasie (Glaubensabfall manifestiert sich in den verschiedenen Formen des Götzendienstes, im heidnischen Kult und in heidnischen Bräuchen mit religiösem Hintergrund) ist demnach ein ‚weiteres‘ Verständnis (Glaubensabfall ereignet sich auch im inneren Götzendienst, nämlich der Abwendung von Gott und damit in jeder Sünde) zu berücksichtigen, das für die theologische Einordnung des Glaubensabfalls entscheidend ist. Eine vorschnelle Einengung der Apostasie auf den Kult bzw. das heidnische Opfer ist zu vermeiden.

2 Terminologie

Der Glaubensabfall wird im Griechischen technisch mit ἀποστασία bzw. ἀπόστασις bezeichnet. Ursprünglich vom politischen oder militärischen Aufstand verwendet, wird das Substantiv bereits in der Septuaginta⁴⁸ und bei Josephus⁴⁹ vom religiösen ‚Abfall‘ bzw. von der ‚Abwendung‘ gebraucht und christlich zunehmend auf diese Bedeutung enggeführt⁵⁰.

Den Vorgang des Glaubensabfalls beschreiben verschiedene Verben: Im Griechischen zählen zu ihnen besonders ἀποστρέφειν, ἀποτρέπειν und ἀφίεσθαι, die ‚abwenden/sich umkehren‘ bedeuten, ferner ἀρνεῖσθαι, ‚leugnen‘,

47 Vgl. Ambr. in Ps. 118,15,33,1 (CSEL 62,348 Petschenig/Zelzer): *Praevaricatores aestimavi omnes peccatores terrae, (...). Recte praevaricator dicitur qui discedit a domino; denique Graece a discedendo apostata nominatur. (...) Praevaricator autem Latine et transgressor vocatur, eo quod a domini lege transeat ad errorem et transgrediatur mandata caelestia, cui dictum est ut adhaereret domino deo suo; Aug. vera rel. 14,27 (CCL 32,204 Daur): Defectus autem iste, quod peccatum vocatur; Mann, Augustine 46.*

48 Vgl. Jos. 22,22 LXX; 2 Chron. 28,19 LXX: (...) ὅτι ἐταπείνωσεν κύριος τὸν Ἰουδαν δι’ Ἀχαζ βασιλέα Ἰουδα, ὅτι ἀπέστη ἀποστάσει ἀπὸ κυρίου; 2 Chron. 33,18f. LXX: Καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Μανασση καὶ ἡ προσευχὴ αὐτοῦ ἢ πρὸς τὸν θεὸν καὶ λόγοι τῶν ὁρώντων λαλούντων πρὸς αὐτὸν ἐπ’ ὀνόματι κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ ἰδοὺ ἐπὶ λόγων προσευχῆς αὐτοῦ, καὶ ὡς ἐπήκουσεν αὐτοῦ, καὶ πάσαι αἱ ἁμαρτίαι αὐτοῦ καὶ αἱ ἀποστάσεις αὐτοῦ καὶ (...).

49 Vgl. Joseph. ant. Iud. 8,223: (...) τῆς τοῦ πλήθους ἀποστάσεως γεγενημένης; 18,88: (...) ἐπὶ ἀποστάσει τῶν Ῥωμαίων; 20,131 u. ö.

50 Vgl. Wilson, Fold 15.

καταλείπειν, ‚zurücklassen/verlassen‘, καταφρονεῖν, ‚verachten/missachten‘, παραβαίνειν, ‚abweichen‘, παραπίπτειν und πίπτειν, ‚abfallen‘, sowie προδιδόναι, ‚im Stich lassen‘; im Lateinischen gehören hierzu neben *apostatare* besonders *avertere*, ‚sich abwenden‘, *cadere*, ‚fallen‘, die mit dem Präfix *de-* anlautenden Komposita *deficere*, ‚abfallen‘, *desciscere*, ‚abtrünnig werden‘, *deserere*, ‚im Stich lassen‘, *desistere*, ‚ablassen‘, und *deviare*, ‚abweichen‘, ferner *migrare*, ‚übertreten‘, und *recedere*, ‚zurückweichen‘⁵¹.

Den Glaubensabfall kann das Verb ἀφίσθαι beschreiben. Hermas nutzt es in der Auslegung eines Gleichnisses: Halbgrüne und halbdürre Zweige dienen ihm als Metapher für diejenigen, die sich weltlichen Geschäften angeschlossen und vom Herrn abgewendet haben. Einige von ihnen hätten sich auch auf seine Mahnrede hin nicht bekehrt, sondern seien ‚für immer abgefallen‘ (εἰς τέλος ἀπέστησαν⁵²). Irenäus berichtet von dem Gnostiker Markos und seinen Schülern, die durch ihre Reden Frauen an der Rhône zur Apostasie verleitet hätten⁵³, und Philostorgius, der zu Beginn des fünften Jahrhunderts die ‚Kirchengeschichte‘ des Eusebios fortsetzt und eine eigene Darstellung der Ereignisse von Arius bis in seine Zeit anschließt, benennt den Abfall von der Kirche ebenfalls mit ἀφίσθαι: Arius sei, so schreibt er, mit seinen Gesinnungsgenossen von Alexander und der Kirche ‚abgefallen‘⁵⁴. Bei Johannes Chrysostomus ist das Verb ganz gebräuchlich⁵⁵: Gott versuche etwa auch noch die Liebe derjenigen zu gewinnen, die sich von ihm ‚abwenden‘⁵⁶, und derjenige, der von Gott ‚abfalle‘, werde nicht nur für seinen eigenen Fall bestraft, sondern auch dafür, dass er andere schwäche⁵⁷.

Ebenso begegnet von der Apostasie ἀποστρέφειν. Gregor von Nyssa bezeichnet mit dem Verb das ‚Abwenden‘ von Gott und dem Herrn⁵⁸, ferner Basilius⁵⁹

51 Vgl. zudem *paganus effici*: Caes. Arel. *serm.* 50,1; 54,1 (CCL 103,225. 236 Morin); Morichetti, *Predicazione* 108f.

52 Herm. *sim.* 8,8,2 (SCh 53,280 Joly): Τινές δὲ αὐτῶν εἰς τέλος ἀπέστησαν. Οὗτοι οὖν μετάνοιαν οὐκέτι ἔχουσιν.

53 Iren. *haer.* 1,13,7 (SCh 264,204 Rousseau/Doutreleau).

54 Philostr. *h. e.* 2,1 (GCS Philostorg. 13 Bidez/Winkelmann): (...), τὸν δὲ Ἄρειον πάλιν αὐτοῦ τε καὶ τῆς Ἐκκλησίας σὺν τοῖς ὁμόφροσιν ἀποστήναι.

55 Vgl. Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,7 (PG 48,855): (...) καὶ σέ σώματος θεραπεία ἀφίστησι; *de Laz. conc.* 3,7 (PG 48,1001).

56 Joh. Chrys. *adh. Theodr.* 7,11 (SCh 117,110 Dumortier).

57 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,5 (PG 48,851).

58 Greg. Nyss. *castig.*: GregNyssOp 10,2,327 Teske: (...), καὶ τὸν θεὸν καὶ δεσπότην ἀποστρεφόμενος.

59 Basil. *hom. in Ps.* 7,5 (PG 29,237): Τοὺς γὰρ ἀποστρεφόμενους τὴν θείαν διδασκαλίαν, (...).

und Johannes Chrysostomus⁶⁰. Es steht auch häufig für den Abfall zur bzw. die Abwendung von der Häresie⁶¹. Ἀρνεῖσθαι, ‚leugnen/verleugnen‘, bezieht sich auf die Leugnung des christlichen Glaubens. Polykarp soll etwa beim Prozess vor dem Konsul (ἀνθύπατος), der zu seiner Verurteilung führt, das Christentum ‚leugnen‘⁶².

In der Fortführung des bereits oben zitierten Gleichnisses im ‚Hirten‘ des Hermas wird das Bild der grünenden Zweige vom Verfasser erneut aufgegriffen. Die Zweige, die nur zu einem Drittel grün, zu zwei Dritteln aber dürr seien, symbolisierten diejenigen, die zunächst gläubig waren, dann aber aufgrund ihres Reichtums und Hochmuts ‚von der Wahrheit abwichen‘ (ἐγκατέλιπον τὴν ἀλήθειαν) und nicht mehr mit den Gerechten verkehrten⁶³. Hermas setzt hier καταλείπειν, ‚zurücklassen/verlassen‘. Im ‚Martyrium des Polycarp‘ wird das Verb positiv gebraucht und steht im Zusammenhang des Zweifels der Verfolger, die nicht verstehen, dass die Gläubigen Christus niemals ‚verlassen‘ (ὅτι οὔτε τὸν Χριστὸν ποτε καταλείπειν δυνησόμεθα⁶⁴), und Justin führt im ‚Dialog mit dem Juden Tryphon‘ Männer an, die Gott im Stich lassen⁶⁵.

Besonders häufig findet sich καταφρονεῖν, ‚gering achten/verachten‘⁶⁶. Johannes Chrysostomus äußert, diejenigen, die Standbilder verehrten, ‚verachteten den Herrn‘ (τοῦ θεοῦ καταφρονοῦντες⁶⁷). Auch warnt er, an die Antiochener gerichtet, vor der Geringschätzung Gottes⁶⁸. Bei den Kappadokiern begegnet καταφρονεῖν in verschiedenen Junkturen, u. a. auch von der Verachtung Gottes (καταφρονεῖν θεοῦ⁶⁹) oder der Missachtung der göttlichen Geduld (τῆς ἀνοχῆς

60 Joh. Chrys. in Rom. hom. 6,7 (PG 60,431): Τὸν δὲ θεὸν ποιοῦντα ἀποστρεφόμεθα.

61 Vgl. Greg. Nyss. c. Eunom. 3,1,126 (GregNyssOp 2,46 Jaeger); Joh. Chrys. in Joh. 5,19 hom. 7 (PG 56,256).

62 Mart. Polyc. 9,2 (8 Musurillo); vgl. Herm. vis. 2,3,4 (Sch 53,94 Joly): Ἐρεῖς δὲ Μαξιμῶ. Ἰδοῦ, θλίψις ἔρχεται. Ἐάν σοι φανῇ, πάλιν ἄρνησαι.

63 Herm. sim. 8,9,1 (Sch 53,282 Joly); anders Brox, Hirt 373: ‚Verließen die Wahrheit‘ ist angesichts der Fortsetzung auf die Vernachlässigung der Gemeinde, nicht als Abfall zu verstehen‘.

64 Mart. Polyc. 17,2 (16 Musurillo).

65 Iustin. dial. 8,3 (PTS 47,85 Marcovich).

66 Vgl. Lampe, Lexicon 726 s. v. καταφρονέω.

67 Joh. Chrys. expos. in Ps. 123,1 (PG 55,353).

68 Joh. Chrys. stat. 9,5; 14,6 (PG 49,110. 152); vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 67,2 (PG 58,635): Πανταχοῦ τοῦ θεοῦ καταφρονοῦσι, καὶ (...).

69 Vgl. Greg. Naz. carm. 2,27,308 (PG 37,879); Basil. hom. 14,1 (PG 31,445); serm. 19,3 (PG 32,1349): (...), καὶ καταφρονήσασαι τοῦ θεοῦ (...).

τοῦ θεοῦ καταφρονούντες⁷⁰). Andere Verben sind ebenfalls häufig. Παραβαίνειν kann den Abfall im Paradies⁷¹ und technisch die Apostasie des einzelnen bezeichnen⁷²; der metaphorischen Redeweise ist der Gebrauch von πίπτειν⁷³ bzw. παραπίπτειν⁷⁴ zuzurechnen. Abtrünnigkeit wird bildlich als ‚Fall‘ beschrieben. Vereinzelt finden sich auch προδιδόναι⁷⁵ und ἀποτρέπειν⁷⁶.

Das Lateinische übernimmt *apostasia* bzw. *apostata* als Lehnwort aus dem Griechischen. Gauthier hat gezeigt, welche verschiedenen Bedeutungen *apostata* zunächst annimmt, bevor es ab Cyprian mehr und mehr technisch den Glaubensabtrünnigen bezeichnet⁷⁷: Das Wort meint in einem weiten und unspezifischen Sinn überhaupt denjenigen, der sich von Gott abwendet. So nennt Tertullian die Juden *apostatae filii*, weil sie den Herrn verlassen hätten⁷⁸; auch Häretiker werden von ihm als Apostaten bezeichnet⁷⁹. Die Termini changieren, und ihr Wechsel weist auf die grundsätzliche Schwierigkeit einer präzisen Differenzierung von Häresie und Apostasie hin⁸⁰. – In der Briefkorrespondenz Cyprians findet sich *aposta-* dann deutlich auf den Glaubensabtrünnigen bezogen. *Apostatare* bezeichnet den Abfall derjenigen, die sich wahrscheinlich in der Verfolgung vom Glauben abwendeten und wieder zum Leben als Heiden zurückkehrten:

70 Basil. *hom.* 9,5 (PG 31,341).

71 Vgl. Method. *conv.* 10,3 (GCS Method. 125 Bonwetsch): (...) ἀλλ' ἀπεκρούσθη παραβάς καὶ ἀπεβλήθη μακράν, (...).

72 Vgl. Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 11 (1,88 Benešević, Syntagma XIV titulorum): Περί τῶν παραβάντων χωρίς ἀνάγκης ἢ χωρίς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρίς κινδύνου ἢ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου, ἔδοξε τῇ συνόδῳ, (...); Greg. Nyss. *ep. cn.* 3 (GregNyssOp 3,5,5 Mühlenberg): Εἰ μὲν γὰρ ἀθετήσῃ τῆς πίστεως καὶ πρὸς τὸ μὴ πιστεῦειν εἶναι θεὸν τὸν παρὰ τῶν Χριστιανῶν προσκυνούμενον ἐκεῖνο ἐποίησαν, δηλαδὴ τῷ κρίματι τῶν παραβάντων ὑπαχθῆσονται.

73 Vgl. Eus. *h. e.* 5,2,6; 6,44,2 (GCS Eus. 2,1,430; 2,2,624 Schwartz): Σεραπίων τις ἦν παρ' ἡμῖν, πιστὸς γέρων, ἀμέμπτως μὲν τὸν πολὺν διαβιώσας χρόνον, ἐν δὲ τῷ πειρασμῷ πεσὼν.

74 Vgl. Orig. *in Joh. comm.* 1,20 (GCS Orig. 4,25 Preuschen): (...) καὶ Ἄδὰμ μὴ παραπεπτῶκει, (...).

75 Vgl. Joh. Chrys. *in Rom. hom.* 7,1 (PG 60,442); *in Rom. hom.* 17,5 (PG 60,572): (...) καὶ προδεδόται τὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ πράγματα, καὶ (...).

76 Vgl. Joh. Chrys. *fem. reg.* 10 (129 Dumortier).

77 Vgl. Gauthier, *Notion*.

78 Tert. *pudic.* 8,6 (CCL 2,1295 Dekkers).

79 Tert. *adv. Val.* 1,1 (CCL 2,753 Kroymann).

80 Vgl. u. S. 27–32.

*Interesse debet, frater carissime, inter eos qui vel apostatauerunt et ad saeculum cui renuntiaverant reversi gentilitur vivunt, (...) et inter eos qui (...)*⁸¹.

„Man muss einen Unterschied machen, teuerster Bruder, zwischen denjenigen, die abgefallen sind und, nachdem sie zur Welt, der sie entsagt hatten, zurückgekehrt sind, heidnisch leben, (...) und zwischen denjenigen, die (...)“.

Apostatare ist damit seit Cyprian und der *Vetus Latina* im Lateinischen präsent⁸²; Augustinus verwendet es, wie oben angedeutet, häufig⁸³.

Den unmittelbaren Vorgang des Abwendens von Gott bezeichnen *avertere* und *recedere*. Der Ambrosiaster legt in seiner Auslegung zu Rom. 1,24 („Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, so dass sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten“) dar, dass die Menschen, die sich ‚von Gott abwenden‘ (*a deo averte*ntes), dem Teufel übergeben seien⁸⁴, Cyprian zitiert in *De habitu virginum* tadelnd ein an die Töchter Zions gerichtetes Wort Jesajas (3,16–26), die sich durch die Vergnügungen dieser Welt von Gott ‚entfernten‘⁸⁵, und Hieronymus führt Sünder an, die durch ihre Tat ‚von Gott abweichen‘⁸⁶. Schließlich kann Augustinus fragen, ob Adam aus Dummheit von Gott ‚abgefallen‘ oder ob er durch seinen Abfall dumm geworden sei⁸⁷.

81 Cypr. ep. 57,3,1 (CCL 3B,303 Dekkers).

82 Vgl. G. Lehnert: ThLL 2 (1900/1906) 253 s. v. apostato.

83 Aug. civ. 15,23 (CCL 48,489 Dombart/Kalb): *De illis, qui primum apostatantes a deo cum zabulo suo principe ceciderunt; gen. ad litt.* 8,10 (CSEL 28,1,247 Zycha): *Si homo ab illo per superbiam non abscedat; hoc est enim apostatare a deo, (...); serm.* 169,15,18 (PL 38,926): (...) *deviat, qui apostatat; bon. coniug.* 18,21 (CSEL 41,215 Zycha): *Apostatare quippe ab uno deo et ire in alterius adulterinam superstitionem semper est malum.*

84 Ambrosiast. in Rom. 1,24,1 (CSEL 81,1,47 Vogels).

85 Cypr. hab. virg. 13 (CSEL 3,1,196 Hartel): (...) *et (scil. filiae Sion) a deo per saeculi delicias recedentes.*

86 Hier. in Ier. 3,43 (CCL 74,145 Reiter): *Recedunt a deo peccatores.*

87 Aug. lib. arb. 3,24,73 (CCL 29,318 Green): *Stultitia primus homo recessit a deo an recedendo stultus factus est?; vgl. weitere Belege für avertere und recedere bei Lact. inst.* 5,7,6 (3,460 Heck/Wlosok): *Quomodo laudem mereretur devota deo suo fides, nisi esset aliquis qui a deo vellet avertere?; Lucif. Athan.* 1,19 (CCL 8,34 Diercks): *Illi sacerdotes dei sunt persecuti, interemerunt dei domesticos, religionem dei tulerunt et idololatriam statuerunt, populum averterunt a deo.*

Unter den nichtzusammengesetzten Verben bezeichnen *cadere*⁸⁸ und *negare*⁸⁹, jeweils ergänzt um ein Objekt, die Apostasie sowie unter den Komposita verschiedene Verben mit dem Präfix *de-*. Zu ihnen zählen *deficere*, *desciscere*, *deserere*, *desistere* und *deviare*. *Deviare* meint metaphorisch das ‚Abweichen‘ vom Weg Gottes oder auch dem der Kirche und ihrer Disziplin⁹⁰, während *deserere* vor allem der militärischen Bildersprache entstammt. Maximus von Turin fordert in seinem 23. Sermo zu einem häufigeren Messbesuch auf und nennt den, der nicht an der Feier der Sakramente teilnimmt, einen *desertor divinorum castrorum*:

*Quisque enim frater dominicis non interest sacramentis, necessario apud deum castrorum desertor est divinorum*⁹¹. ,Denn jeder Bruder, dem die Sakramente des Herrn gleichgültig sind, ist bei Gott notwendig ein Fahnenflüchtiger des göttlichen Heerlagers‘.

Auch Laktanz stellt die Verwerflichkeit der Apostasie dar, indem er den Abtrünnigen mit demjenigen vergleicht, der seinen Herrn oder seinen Vater ,im Stich lässt‘⁹². *Desciscere*, *deficere* und *desistere* setzen demgegenüber kein

88 Vgl. Aug. *civ.* 11,13 (CCL 48,334 Dombart/Kalb): (...), (scil. angeli) *qui nunc mali sunt, ab illo bonitatis lumine sua voluntatis cecidissent*; 22,30 (CCL 48,865 Dombart/Kalb): *ab illo (scil. deo) cecidimus*; *doctr. christ.* 1,37,41 (CCL 32,30 Martin): *Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat*.

89 Vgl. Aug. *in psalm.* 118,30,6 (CCL 40,1769 Dekkers/Fraipont): *Hoc pactum non servaverunt qui persecutionem non tolerantes, a testimoniis dei negando declinaverunt*.

90 Vgl. Ambr. *ep.* 6,27,16 (CSEL 82,1,186 Faller): *Deviare a fide vera*; Aug. *vera relig.* 7,12 (CCL 32,196 Daur): (...) *his, qui vel prava opinione vel aliqua simultate superbientes a regula et communione ecclesiae catholicae deviarunt*; *civ.* 15,20 (CCL 48,482 Dombart/Kalb): (...) *qui deviantes ab huius fide diversas haereses condiderunt*; c. Faust. 13,12 (CSEL 25,1,391 Zycha): (...) *sub nomine christiano ab ipsa christiana societate deviare*; Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 4 (CCL 148A,240 de Clercq): *Resedentibus nobis in sancto concilio cognovimus quosdam christianos relato fratrum a mandato dei aliquibus locis deviasse, ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere vellit officio deitatis, dum sacris altaribus nullam admovent hostiam*; Cod. Theod. 16,5,28 vJ. 395 (1,2,864 Krueger/Mommsen): (...) *iudicio catholicae religionis et tramite (...) deviare* und Th. Boegel: ThLL 5,1 (1909/1934) 864 s. v. devio.

91 Max. Taur. *serm.* 23 (CCL 23,91 Mutzenbecher) sowie Merkt, *Maximus* 85f.; vgl. Aug. *ench.* 9,29 (CCL 46,65 Evans): (...) *quoniam non tota multitudo angelorum deum deserendo perierat*.

92 Lact. *inst.* 5,18,14 (3,506 Heck/Wlosok): *Quodsi servorum nequissimus habetur qui dominum suum fuga deseruit isque verberibus et vinculis et ergastulo et cruce et omni malo dignissimus iudicatur, et si filius eodem modo perditus atque impius existimatur qui patrem suum dereliquit ne illi obsequatur, ob eamque causam dignus putatur qui sit exheres et cuius nomen in perpetuum de familia deleatur, quanto magis qui deum deserit, in quem duo vocabula domini et patris aequae veneranda conveniunt?*

derart enges Bildrepertoire voraus: Die Verben bezeichnen schlichter die Abwendung von Gott, den Glaubensabfall⁹³. *Migrare*, ‚überwechseln‘, begegnet in der Rechtssprache⁹⁴.

Abschließend ist auf Substantive aufmerksam zu machen, die neben *apostasia* für den Glaubensabfall verwendet werden; sie lassen sich nur teilweise von den aufgeführten Verben ableiten. Zu ihnen gehören ἄφρησις⁹⁵, παράπτωσις⁹⁶ und πτῶσις⁹⁷ sowie *abscessio*⁹⁸, *lapsus*⁹⁹, *praevaricatio*¹⁰⁰ und *transitus*¹⁰¹.

93 Vgl. Lact. *epit.* 29,9 (CSEL 19,705 Brandt): (...) *si quis extiterit qui cogat desciscere a deo*; Ennod. *opusc.* 2,108 (CSEL 6,320 Hartel): (...) *non interest quibus itineribus ad mundi principem* (scil. diabolus) *currat qui a sancta unitate desciscit*; Ambr. *in Luc.* 10,16 (CCL 14,350 Adriaen): (...), *quoniam a vera religione plerique lapsi errore desciscunt*; Cod. Theod. 16,5,52 praef. vJ. 412 (1,2,872 Krueger/Mommsen): (...), *nisi ex die prolatae legis omnes donatistae, tam sacerdotes quam clerici laicique, catholicae se, a qua sacrilege descivere, reddiderint*; Cod. Theod. 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen): (...), *qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent* sowie A. Vetter: ThLL 5,1 (1909/1934) 655 s. v. descisco; Aug. *civ.* 12,9 (CCL 48,363 Dombart/Kalb): *Defectio* (scil. angelorum), *qua deus deseritur, cuius defectionis etiam causa utique defecit*; Gelas. *ep.* 1,38 (309 Thiel) sowie A. Leissner: ThLL 5,1 (1909/1934) 335f. s. v. deficio.

94 Vgl. Cod. Theod. 16,7,2 praef. vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, omnem in quamcumque personam testamenti condendi interdicimus potestatem, ut* (...); 16,7,3 praef. vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *Christianorum ad aras et templa migrantium negata testandi licentia vindicamus admissum*.

95 Vgl. Mart. Polyc. 2,4 (4 Musurillo); Lampe, *Lexicon* 227 s. v. ἄφρησις.

96 Vgl. 1 Clem. 59,1 (SCH 167,194 Jaubert): Ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ δι' ἡμῶν εἰρημένοις, γινωσκέτωσαν ὅτι παραπτώσει καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδύσουσιν.

97 Vgl. Eus. *praep. ev.* 7,16,3 (GCS Eus. 8,1,395 Mras).

98 Vgl. Iren. *haer.* 4,37,7; 4,40,1 (SCH 100,942. 974 Rousseau/Hemmerdinger/Doutreleau/Mercier): *Unus igitur et idem deus pater, qui quidem concupiscentibus eius communicationem et perseverantibus in subiectione eius quae sunt apud se praeparat bona, principi autem abscessionis diabolo et qui cum eo abscesserunt angelis aeternum ignem praeparans, in quem mittuntur, inquit dominus, illi qui in sinistra separati sunt*.

99 Vgl. Cypr. *ep.* 25,2 (CCL 3B,123 Diercks): *Atque utinam sic et ceteri post lapsum paenitentes in statum pristinum reformatur*; PsAmbr. *apol. Dav.* 3,19 (CSEL 32,2,368 Schenkl): (...) *post primi hominis lapsum*; Ambr. *in psalm.* 12,1,1,2 (CSEL 64,3 Petschenig/Zelzer): (...) *eoque faciliorem inimicus assensum hominis habuit ad lapsum, quo* (...) u. ö.

100 Vgl. Ambr. *paenit.* 1,2,5 (CSEL 73,121 Faller): *Sed negant his oportere reddi communionem qui praevaricatione lapsi sint*; Aug. *grat. Christ.* 2,10,11 (CSEL 42,173 Urba/Zycha): (...) *in quo Adam fuit ante praevaricationem, quia videbat, si ista damnalet, confirmare se in infantibus peccati ex Adam transitum*; Cod. Theod. 16,7,3,1 vJ. 383 (1,2,885 Krueger/Mommsen): (...) *cuius praevaricatio criminanda est*; für weitere Belege vgl. S. Stirnemann: ThLL 10,2,1 (1980/1995) 1088 s. v. praevaricatio.

101 Vgl. Ambr. *in Luc.* 10,58 (CCL 14,363 Adriaen): (...) *post Adae lapsum tali transitu nobis erat ex hoc saeculo recedendum*; Aug. *in psalm.* 145,10 (CCL 40,2112 Dekkers/Fraipont): (...)

3 Differenzierung und Abgrenzung: Apostasie versus Häresie und Schisma

Isidor von Sevilla legt im siebten Jahrhundert in den *Origines* eine klare Unterscheidung von Apostasie, Häresie und Schisma vor. Die Apostasie zeige sich, so Isidor, an der Rückwendung eines getauften Christen zum Götzendienst (*ad idolorum cultum*) und der damit verbundenen Befleckung durch Opfer (*sacrificorum contaminationem revertuntur* [scil. apostatae])¹⁰². Der Apostat wird so in den Augen des Hispaniers erneut zu einem *paganus*, zu einem ‚Heiden‘, der gerade durch den kultischen Dienst an den Idolen charakterisiert ist:

*Dicti autem gentiles, quia ita sunt ut fuerunt geniti, id est, sicut in carne descenderunt sub peccato, scilicet idolis servientes et necdum regenerati*¹⁰³.
 ‚Heiden aber nennt man sie, weil sie so sind, wie sie geschaffen wurden, d. h. so wie sie unter der Sünde in das Fleisch gekommen sind, nämlich als Diener der Idole und noch nicht als Wiedergeborene‘.

Häresie und Schisma thematisiert Isidor gemeinsam im dritten Kapitel des achten Buchs. Häresie leitet er vom griechischen Wort für ‚Nehmen‘ (ἀίρεσις) übersetzt er mit *electio*) ab und erklärt: Der Begriff Häresie beziehe sich auf die Willkür, mit der sich ein Häretiker von der kirchlichen Lehre gerade das auswähle, was ihm eher zusage, als sich auf das Zeugnis der Apostel zu verlassen¹⁰⁴. Das Schisma sei demgegenüber nicht durch eine inhaltliche Differenz im Glauben, sondern nur durch eine organisatorische Trennung vom Christentum gekennzeichnet¹⁰⁵:

loquebatur enim superbia; et nescio quo transeant tales homines, nisi quia inspicio alterum psalmum, et video malum eorum esse transitum. Vidi impium exaltari super cedros Libani, et transivi, et ecce non erat; et quaesivi eum, et non est inventus locus eius; grat. Christ. 2,10,11 (CSEL 42,173 Urba/Zycha): (...) in quo Adam fuit ante praevaricationem, quia videbat, si ista damnet, confirmare se in infantibus peccati ex Adam transitum u. ö.

102 Isid. *orig.* 8,10,5 Lindsay.

103 Isid. *orig.* 8,10,2 Lindsay.

104 Isid. *orig.* 8,3,1–3 Lindsay.

105 Mit weiteren Differenzierungen vgl. Greenslade, *Schism* 17–34.

*Schisma ab scissura animorum vocata. Eodem enim cultu, eodem ritu credit ut ceteri; solo congregationis delectatur discidio*¹⁰⁶.

„Das Schisma wird nach der Spaltung der Geister benannt. Man glaubt nämlich nach demselben Kult und demselben Ritus wie die übrigen; man freut sich nur an der Trennung von der Gemeinschaft“.

Isidors klare Differenzierung zwischen Apostasie (Rückwendung zum Götzendienst), Häresie (inhaltliches Abweichen von der kirchlichen Lehre)¹⁰⁷ und Schisma (organisatorische Abspaltung von der Gemeinschaft) stammt aus dem siebten Jahrhundert. Sie korrespondiert mit früheren Stellen in der patristischen Literatur, an denen die Begriffe¹⁰⁸ (oft auf Häresie¹⁰⁹ und Schisma beschränkt¹¹⁰) unterschieden werden.

Tertullian bezeichnet in Rezeption von 1 Cor. 11,18 Häresien als ein größeres Übel als Spaltungen und Trennungen¹¹¹. Den Grad der Trennung von der Kirche erklärt Basilius von Caesarea zum Unterscheidungskriterium zwischen Häresie und Schisma. In seinem 188. Brief befasst er sich mit der Gültigkeit der Taufe bei Katharoi und Pepuzanern (wahrscheinlich Montanisten¹¹²). Im Rahmen einer terminologischen Abgrenzung gelangt er zu folgender Definition:

Αἱρέσεις μὲν τοὺς παντελῶς ἀπερρηγμένους καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένους, σχίσματα δὲ τοὺς δι' αἰτίας τινὰς ἐκκλησιαστικὰς καὶ ζητήματα ἰάσιμα πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντας¹¹³.

„Häresien sind diejenigen, welche sich vollkommen losgerissen und sich gerade hinsichtlich des Bekenntnisses entfremdet haben. Schismen sind diejenigen, welche sich aus bestimmten kirchlichen Gründen oder wegen lösbarer Probleme untereinander entzweit haben“¹¹⁴.

¹⁰⁶ Isid. *orig.* 8,3,5 Lindsay.

¹⁰⁷ Vgl. Löhr, *Construction*.

¹⁰⁸ Zum neutestamentlichen Sprachgebrauch vgl. Brosch, *Wesen* 17–24; Schirr, *Motive*.

¹⁰⁹ Zum Bedeutungsspektrum des Terminus αἵρεσις vgl. Lampe, *Lexicon* 51 s. v. αἵρεσις.

¹¹⁰ Vgl. Brox, *Häresie* 275–277; Löhr, *Schisma*.

¹¹¹ Tert. *praescr.* 5,1. 3 (CCL 1,190 Refoulé).

¹¹² Vgl. Löhr, *Schisma* 130f. sowie zu unterschiedlichen Bezeichnungen der Montanisten Marksches, *Montanismus* 1197–1199.

¹¹³ Basil. *ep.* 188,1 (2,121 Courtonne).

¹¹⁴ Dt. Übers.: 2,100 Hauschild.

Das unterscheidende Merkmal zwischen Häresie und Schisma ist für Basilius die Intensität der Absonderung von der Kirche. Häretiker haben sich ‚vollkommen losgerissen‘ (οἱ παντελῶς ἀπερρηγμένοι), Schismatiker hingegen scheinen wieder mit der Kirche versöhnbar. Bei ihnen glaubt Basilius, dass die Gründe für die kirchliche Trennung überwunden werden können, liegt doch die Differenz nicht im Bekenntnis, wie es bei Häretikern der Fall ist¹¹⁵, sondern nur in einer institutionellen Absonderung.

Optatus von Mileve trifft im vierten Jahrhundert ebenfalls eine Unterscheidung zwischen Häresie und Schisma (*inter scismaticos et haereticos quam sit magna distantia*¹¹⁶). Er siedelt sie in der Sakramentenlehre, vor allem in der Frage der Gültigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Taufe¹¹⁷, an. Die Taufe der Schismatiker (hier die der Donatisten) will er aufgrund des gemeinsamen Glaubens und der trinitarischen Formel als gültig anerkennen, die der Häretiker nicht. Denn sie irrten, so Optatus, im Glauben und verfälschten das Bekenntnis¹¹⁸.

(...), *quia falsaverunt symbolum* ‚(...), weil (scil. die Häretiker) das (scil. haeretici)¹¹⁹. Glaubensbekenntnis verfälscht haben‘.

Augustinus bietet in seinen Schriften unterschiedliche Bestimmungen¹²⁰. In seiner antidonatistischen Schrift *Ad Cresconium grammaticum partis Donati* vom Beginn des fünften Jahrhunderts antwortet er auf die in einem offenen Brief geäußerte Polemik des Cresconius¹²¹ und bestimmt die Häresie als ein *schisma inveteratum*¹²². An anderer Stelle ist eine Differenzierung deutlicher; von ihr dürfte Isidor abhängig sein¹²³:

115 Basil. *ep.* 188,1 (2,122 Courtonne): Εὐθὺς γὰρ περὶ αὐτῆς τῆς εἰς θεὸν πίστεως ἡ διαφορά.

116 Optat. 1,10 (CSEL 26,13 Ziwsa).

117 Vgl. Neunheuser, *Taufe* 61.

118 Vgl. Hier. *comm. in Tit.* 3,10f. (PL 26,633): *Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat; schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia separetur: Quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recessisse videatur.*

119 Optat. 1,10 (CSEL 26,13 Ziwsa).

120 Vgl. Schindler, *Unterscheidung*.

121 Vgl. Moreau, *Cresconium* 131–137.

122 Aug. c. *Cresc.* 2,7,9 (CSEL 52,367 Petschenig); vgl. Greenslade, *Schism* 20.

123 Vgl. zu Isidors Rezeption der Kirchenväter Fontaine, *Isidor* 1008.

*Haeretici de deo falsa sentiendo ipsam fidem violant; schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus*¹²³.

‚Häretiker verletzen durch falsche Meinungen über Gott den Glauben selbst; Schismatiker aber trennen sich durch feindselige Abspaltungen von der brüderlichen Liebe, wie sehr sie auch das glauben, was wir glauben‘.

Häretiker sind nach Augustins Urteil durch ihre falsche Meinungsbildung über Gott (*de deo falsa sentiendo*) charakterisiert; dadurch verletzen sie den Glauben und trennen sich von der Kirche. Schismatiker hingegen unterscheiden sich nicht durch ihren Glauben, sondern stimmen hierhin sogar mit der Großkirche überein. Sie trennen sich von der brüderlichen Liebe allein aufgrund einer *iniqua discissio*, einer ‚üblen Absonderung‘¹²⁵.

Die bisherigen Beispiele deuten einen recht stringenten Gebrauch der Terminologie an. Anderenorts, etwa in der Rechtssprache¹²⁶ aber auch in der innerchristlichen Polemik, werden die Begriffe Apostasie, Häresie und Schisma undifferenzierter verwendet¹²⁷.

Irenäus von Lyon kritisiert beispielsweise im dritten Buch *Adversus haereses* Tatian, der Adam als ersterschaffenem Menschen das Heil nicht zuerkennen wolle¹²⁸. Alle, die der gleichen Ansicht seien, machten sich selbst zu Häretikern und Apostaten der Wahrheit, seien Anwälte der Schlange (d. h. des Teufels) und des Todes:

*(...), sic et hi qui contradicunt saluti Adae nihil proficiunt nisi hoc quod semetipsos haereticos et apostatas faciunt veritatis et advocatos se serpentis et mortis ostendunt*¹²⁹.

‚(...), so haben auch die davon keinen Vorteil, die das Heil Adams bestreiten, außer dass sie sich dadurch selbst zu Häretikern und Apostaten der Wahrheit machen und sich als Anwälte der Schlange und des Todes zeigen‘.

¹²⁴ Aug. *fid. et symb.* 21 (CSEL 41,27 Zycha).

¹²⁵ Vgl. I. B. Hofmann: *ThlL* 5 (1909/1934) 1330 s. v. *discissio*.

¹²⁶ Vgl. *Cod. Theod.* 16,5,28 (1,2,864 Krueger/Mommsen): *Haeticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare*; *Cod. Theod.* 16,5,1 vJ. 326 (1,2,855 Krueger/Mommsen): *Haeticos autem atque schismaticos* sowie Schindler, *Unterscheidung* 229; Löhr, *Construction* 23.

¹²⁷ Vgl. Wilson, *Fold* 11f.

¹²⁸ Iren. *haer.* 3,23,8 (Sch 211,466–468 Rousseau/Doutreleau).

¹²⁹ Iren. *haer.* 3,23,8 (Sch 211,468 Rousseau/Doutreleau).

Häresiarchen werden fast durchgängig auch als Apostaten bezeichnet. Tertullian nennt Markion einen Abtrünnigen¹³⁰, und auch die Valentinianer sind zugleich Häretiker und Apostaten¹³¹. Bei Eusebius trifft die Schuld des Abfalls und der Spaltung Novatus¹³², und noch Johannes Cassian nennt Nestorius einen Häretiker und Apostaten¹³³. Die Synonymität der Termini wird sogar dadurch bestärkt, dass Nestorius im Folgenden von Johannes nur noch als Apostat bezeichnet wird, während der Begriff des Häretikers als scheinbar überflüssige Ergänzung entfällt.

Eine wichtige Stelle für eine dennoch in der Alten Kirche anzutreffende und offenbar grundsätzlich geltende Differenzierung zwischen Apostasie und Häresie findet sich bei Tertullian. In *De praescriptione haereticorum* 4,5 heißt es:

*Persecutio et martyras facit, haeresis apostatas tantum*¹³⁴. ‚Die Verfolgung erzeugt auch Märtyrer, die Häresie nur Apostaten‘.

Der Glaubensabfall geht bei Tertullian mit der Häresie einher, die die Gläubigen, wie er an einer weiteren Stelle schreibt, zum Abfall verlocke¹³⁵. Bei dem nordafrikanischen Autor führt das wörtliche Verständnis des griechischen Terminus dazu, Apostasie als allgemeinen Oberbegriff für jede Form der Abwendung von Gott zu verwenden, also auch für die Häresie und ihre Anhänger, die sich aufgrund ihrer Lehre von Gott und der Kirche abwenden. Der bei Tertullian noch schwache Befund kann durch Eusebius bestärkt werden. Er überliefert ein Zitat des Dionysius von Alexandrien, der sich gegen die erneute Taufe von Häretikern beim Übertritt zur katholischen Kirche ausspricht:

¹³⁰ Tert. *adv. Marc.* 5,11,11 (CCL 1,698 Kroymann): *Apostatae Marcionis*.

¹³¹ Tert. *adv. Valent.* 1,1 (CCL 2,753 Kroymann): *Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia, plurimum ex apostatis veritatis, et ad fabulas facile est et disciplina non terretur, nihil magis curant quam occultare quod praedicant*.

¹³² Eus. *h. e.* 6,45,1 (GCS Eus. 2,2,626 Schwartz).

¹³³ Cassian. *c. Nest.* 6,10,1 (CSEL 17,337 Petschenig/Kreuz).

¹³⁴ Tert. *praescr.* 4,5 (CCL 1,190 Refoulé).

¹³⁵ Tert. *praescr.* 42,1 (CCL 1,222 Refoulé).

Τοὺς γὰρ προσιόντας ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, καίτοι τῆς ἐκκλησίας ἀποστάντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀποστάντας, ἀλλὰ συνάγεσθαι μὲν δοκοῦντας, καταμηνυθέντας δὲ ὡς προσφοιτῶντάς τινα τῶν ἑτεροδιδασκαλούντων, ἀπελάσας τῆς ἐκκλησίας¹³⁶.

„Diejenigen nämlich, die von den Häresien herüberkamen, obwohl sie von der Kirche abgefallen waren, besonders aber, wenn sie nicht einmal abgefallen, sondern nur angezeigt waren, dass sie äußerlich noch an den Versammlungen teilnehmend, häufig zu einem der Irrlehrer gingen, erklärte er als außerhalb der Kirche stehend“¹³⁷.

Apostasie und Häresie werden hier nur auf den ersten Blick synonym verwendet. Tatsächlich liegt eine Unterscheidung der Begriffe vor, die sich bereits bei Tertullian fand: Häresie ist ein Spezialfall der Abwendung von der Kirche, während Apostasie ihr unspezifischer Oberbegriff ist¹³⁸. In seinem bereits oben zitierten 188. Brief beschreibt Basilius die Katharoi, die er den Schismatikern zurechnet: Aufgrund ihres Abfalls von der Kirche hätten sie nicht mehr die Gnade des Heiligen Geistes. Basilius bezeichnet sie als οἱ δὲ τῆς ἐκκλησίας ἀποστάντες¹³⁹. Die Katharoi werden gerade aufgrund des Schismas zu Apostaten von der Kirche.

Über die späte und womöglich auch deshalb von einer systematisierenden Tendenz geleitete engere Definition Isidors hinaus gilt im antiken Christentum allgemein jegliche Form der Abwendung von Gott als Apostasie¹⁴⁰. Häretiker und Schismatiker sind, da sie sich aufgrund einer abweichenden Lehre oder einer institutionellen Absonderung von Gott abwenden, auch Apostaten. Darauf weisen die Textstellen, besonders die der innerchristlichen, antihäretischen Polemik, hin. Das weite Bedeutungsspektrum des Apostasiebegriffs (das über den engeren Götzendienst hinausgeht¹⁴¹) erlaubt es, hierunter auch Häresie und Schisma zu fassen, die Form der Abwendung dabei aber nicht zu qualifizieren¹⁴².

136 Eus. *h. e.* 7,7,4 (GCS Eus. 2,2,644 Schwartz).

137 Dt. Übers. nach: 323 Haeuser.

138 Cassian. *c. Nest.* 6,10,1 (CSEL 17,337 Petschenig/Kreuz): *Quid, si id ipsum haereticus aut apostata? Multo certe minus, quia intolerabilius est veritatem cognitam derelinquere quam incognitam denegare.*

139 Basil. *ep.* 188,1 (2,123 Courtonne).

140 Vgl. dazu o. S. 18–20.

141 Vgl. o. S. 20.

142 Häresie und Schisma werden im Folgenden nur ergänzend berücksichtigt.

4 Apostasie in der nichtchristlichen Umwelt

Das Phänomen der Devianz, der Vorgang, dass sich Individuen von einem Bekenntnis oder einer Gruppe abwenden, ist nicht spezifisch christlich. Vergleichbares findet sich auch in der spätantiken Umwelt des Christentums.

Im Folgenden wird die Perspektive der Untersuchung deshalb auf den nichtchristlichen, d. h. den griechisch-römischen und jüdischen, Raum der Spätantike ausgeweitet. Dabei ist angesichts eines im griechisch-römischen Bereich polytheistisch offenen Götterhimmels, der Exklusivität und Abfall nicht zu kennen scheint, der Untersuchungsgegenstand von vornherein nicht auf die ‚Religion‘ einzugrenzen, sondern auf andere gesellschaftliche Organisationsformen (etwa Vereine, Ärzte- und Philosophenschulen) auszudehnen.

a Griechisch-Römisch

α Mysterienkulte

In der griechisch-römischen Religion¹⁴³ lassen sich, abgesehen von den mit einem konkreten Kult für eine Zeit betrauten, (meist) nichtprofessionalisierten Priesterschaften¹⁴⁴, feste soziale Organisationsformen, die eine Voraussetzung für Abwendung und ‚Apostasie‘ sind, besonders bei antiken Mysterien nachweisen¹⁴⁵. Legt man Walter Burkerts Unterscheidung in drei grundsätzliche

143 Zum Religionsbegriff vgl. Graf, *Religion* 3–16.

144 Vgl. Wissowa, *Religion* 479–501 sowie zum niederen kultischen Hilfspersonal Stengel, *Sakralaltertümer*.

145 Der in der Antike gegen verschiedene Personen erhobene Atheismusvorwurf ist für die Fragestellung, ob hierin Parallelen zum christlichen Phänomen der Apostasie zu erkennen sind, insgesamt unergiebig. Die den Atheisten charakterisierenden Attribute *ἄθεος*, *ἄσεβής*, *θεοὺς ἐχθρός* und *θεομάχος* (vgl. Winiarczyk, *Altertum* 158) perspektivieren mehr den Zustand der Gottlosigkeit und eine herrschende Grundüberzeugung als den Wandel einer religiösen Haltung. Im Fokus der antiken Darstellungen steht daher meist nicht der Wechsel von der Verehrung der Götter zur Gottlosigkeit und dessen Motivation, sondern das Resultat. Auf einzelne Zeugnisse, die die Abwendung von der traditionellen Religion beschreiben und darin formale Entsprechungen zur Apostasie aufweisen, ist dennoch aufmerksam zu machen: PsLys. c. *Andoc.* 17 überliefert, der attische Redner Andocides sei gottloser als Diagoras Melius geworden (vgl. Winiarczyk, *Altertum* 160). Über den Physiker Hippon (vgl. Wellmann, *Hippon* 1889) wird berichtet, er scheine (scil. wie Thales) gottlos geworden zu sein (Theophr. *Phys. opinion. frg.* 1 [475 Diels, *Dox. Gr.*]: [...] καὶ Ἰππῶν, ὃς δοκεῖ καὶ ἄθεος γεγονέναι; Winiarczyk, *Altertum* 173). Bei den Kirchenhistorikern Sokrates und Sozomenos wird Kaiser Julian zum Bild für den Apostaten und Atheisten (Socr. *h. e.* 3,12,1 [GCS NF 1,206 Hansen]; Soz. *h. e.* 5,4,8 [GCS NF 4,198 Bidez/Hansen]), ebenso in der Suda (s. v. Μάρτις [3,325 Adler]). Die Darstellung Kaiser Julians lässt erkennen, dass

Organisationstypen zugrunde (1. der einzelne, wandernde Charismatiker, 2. der einem Heiligtum zugehörige Klerus und 3. der freie Kultverein¹⁴⁶), dann interessieren besonders die zweite und dritte Kategorie, also: der zu einem Heiligtum gehörende Klerus und der freie Kultverein. Bei ihnen ist eine grundsätzliche Differenzierung in Mit- und Nichtmitglieder gegeben und damit die Möglichkeit der Abwendung eröffnet.

Colin Roberts, Theodor Skeat und Arthur Nock publizierten 1936 ein Papyrusfragment einer ägyptischen Vereinssatzung mit einem ausführlichen Kommentar¹⁴⁷; es handelt sich um die Satzung einer Gesellschaft zur Verehrung des Zeus Hypsistos¹⁴⁸ (PLond. 2710). Der auf Papyrus erhaltene Text (νόμος, ‚Gesetz‘), der aufgrund sprachlicher Indizien in die Zeit zwischen 69 und 58 v.C. datiert wird, informiert über die Wahl eines gewissen Petesouchos, des Sohns des Teephbennis, zum ‚Vereinsvorsitzenden‘ (ἡγούμενος), der für die Dauer eines Jahres für die Ausrichtung der monatlichen Bankette und der erforderlichen religiösen Riten verantwortlich ist¹⁴⁹. Die Mitglieder des Vereins werden dazu verpflichtet, dem Vorsitzenden Gehorsam zu leisten und an den Banketten regelmäßig teilzunehmen¹⁵⁰. Weitere Regelungen betreffen die Beziehungen der einzelnen Mitglieder untereinander.

Für den Zusammenhang der Apostasie ist folgende, nur noch unvollständig überlieferte Bestimmung wichtig:

Καὶ μ[η]ι[δ] ἐνὶ αὐτῶν ἐξέστω (...) ‚Und keinem von ihnen soll es erlaubt
σχίματα [sic] συνίστασ[θαι] / μηιδ’ sein, (...) Parteiungen zu bilden oder
ἀπ[ο]χωρήσει[ν] ἐκ τῆς τοῦ ἡγ[ου] die Bruderschaft des Vorsitzenden für
μένου φράτρας εἰς ἑτέραν φράτραν¹⁵¹. eine andere zu verlassen‘.

Zeus Hypsistos wird in der Antike an vielen Orten, besonders der griechischen Welt, verehrt (Roberts, Skeat und Nock bieten eine Übersicht der bekannten Tempel und Kultstätten¹⁵²). Den Heiligtümern ist jeweils ein Kultverein zugeordnet, der, wie auch aus der ägyptischen Vereinssatzung hervorgeht,

christlich eine Bedeutungsangleichung von Apostat und Atheist erfolgt. Der, der sich vom wahren Gott abwendet, ist zugleich auch Atheist.

146 Vgl. Burkert, *Mysterien* 35.

147 Vgl. Roberts/Skeat/Nock, *Gild*.

148 Vgl. Colpe/Löw, *Hypsistos (Theos)* 1043.

149 Z. 7–9 (40 Roberts/Skeat/Nock).

150 Z. 10–12 (40 Roberts/Skeat/Nock).

151 Z. 13f. (40 Roberts/Skeat/Nock).

152 Vgl. Roberts/Skeat/Nock, *Gild* 56–59.

hierarchisch organisiert ist und sich in einen Vorsitzenden mit einem ‚Diener‘ (ὑπηρέτης) und Mitglieder unterteilt¹⁵³. Die Satzung will den Austritt (ἀποχωρεῖν¹⁵⁴) aus dem ‚Verein‘ (φράτρυα, hier ungefähr synonym zu σύνδοξ¹⁵⁵) unterbinden; genauere Angaben über die Art und Weise des Austritts gewährt sie nicht, ebenso fehlt eine Strafbewährung. Da die Bestimmung im Zusammenhang weiterer Anforderungen an einfache Vereinsmitglieder steht, scheinen sie als Adressatenkreis intendiert; eine Eingrenzung, etwa auf das Kultpersonal, ist nicht sinnvoll (μ[η]τ[ι]δ[ε]νὶ αὐτῶν ἐξέστω, ‚keinem von ihnen soll es erlaubt sein‘).

Das in der Satzung ausgesprochene Austrittsverbot, das als Maßnahme interpretiert werden könnte, Apostasien zu unterbinden, wertet Burkert zu Recht mehr als Ausdruck von ‚Vereinspolitik‘ denn als Abwehr des Abfalls¹⁵⁶. Denn das Papyrusfragment untersagt nur den formalen Vereinsaustritt zugunsten eines anderen, schweigt aber über die Abwendung vom Kult des Zeus Hypsistos, die damit wohl nicht verbunden ist. Im Hintergrund könnte eine spezifische Konkurrenzsituation zwischen verschiedenen Kultvereinen stehen, die die Bestimmung notwendig macht, um der Abwanderung von Mitgliedern entgegenzuwirken.

Das Beispiel eines Austrittsverbots, wie es die ägyptische Vereinssatzung formuliert, ist zudem singulär und nicht exemplarisch für weitere als ‚Apostasien‘ zu wertende Abwendungen im Bereich antiker Mysterien. Inschriften dokumentieren vielmehr, dass Kultvereine keine exklusive Zuordnung ihrer Mitglieder verlangen, und diese (gleich, ob einfaches Mitglied bzw. Myster oder Priester) in mehreren Kulturen initiiert sind; Weihgaben an verschiedene Gottheiten finden sich sogar in einem Heiligtum.

Auf einer böetischen Inschrift, wahrscheinlich aus vorrömischer Zeit, äußert der Stifter, Aristomeneos, ein Gebet an Sarapis, Isis und Anubis gerichtet zu haben¹⁵⁷. Im Serapeum C auf Delos hat sich eine Weihung für Pluto und Kore sowie Demeter und Hermes Anubis erhalten¹⁵⁸. Schließlich finden sich Weihungen an Astarte, Herkules, Isis, Kybele und Mithras in einem Heiligtum

153 Weitere Amtsträger eines Kultvereins des Zeus Hypsistos sind auf einer Stele aus dem makedonischen Pydna vJ. 250 nC. verzeichnet. Neben 29 einfachen Mitgliedern nennt sie fünf Amtsträger und dokumentiert eine insgesamt komplexe Vereinsstruktur, die daraufhin deutet, dass der Verein für die Mitglieder neben einer kultischen auch eine gesellschaftliche Bedeutung besaß; vgl. Horsley, *Documents* 26f.; Judge, *Kultgemeinde* 396.

154 Zur Terminologie vgl. o. S. 20–26.

155 Vgl. Roberts/Skeat/Nock, *Gild* 52.

156 Vgl. Burkert, *Mysterien* 115₁₁₅.

157 Vidman, *Sylloge* 28 nr. 53: Εὐρουδίχα Ἀριστομένος Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι εὐχάν.

158 Vidman, *Sylloge* 66 nr. CE 44: Πλούτωνι καὶ Κόρει, Δήμητρι, Ἑρμε[ῖ] Ἀνούβι.

des Zeus Brontoon¹⁵⁹. Die Gottheiten selbst schreiben Opfer bzw. Stiftungen für andere vor. So ordnet angeblich Osiris selbst an, Opfer für Zeus Pantokrates und die Große Mutter zu leisten, und der ewige Gott Apoll verfügt (*ex iussu dei Apollinis [...] aeterni*), Mithras eine Quelle wiederherzustellen¹⁶⁰.

Andere Inschriften zeigen, dass eine Person in mehrere Kulte eingeweiht und sogar an mehreren Heiligtümern gleichzeitig Priester sein kann¹⁶¹. Plutarch berichtet von seiner Freundin Klea, die Priesterin des Dionysos und der Isis war¹⁶². Eine römische Altarinschrift des Jahres 376 nennt die Stiftung durch Ulpius Egnatius Faventinus, *vir clarissimus* und staatlicher Augur¹⁶³. Er ist *pater* und *hieroceryx* im Mithraskult, Oberpriester des Bacchus und Priester der Isis¹⁶⁴. Von Vettius Agorius Praetextatus¹⁶⁵ ist durch seine Grabinschrift bezeugt, dass er Priester verschiedener Heiligtümer und Myste verschiedener Kulte war. Er war Pontifex der Vesta und des Sol, sowie in die Mysterien des Dionysos, von Eleusis und des Mithras eingeweiht¹⁶⁶.

Die Inschriften weisen auf eine Verehrungsvielfalt an verschiedenen Heiligtümern hin, die eine Konkurrenz zwischen Kulturen nicht kennt. Auch beim Kultpersonal, den Priestern, ist die Einweihung in mehrere Kulte offenbar unproblematisch. Eine Abgrenzung im religiösen Bereich existiert nicht (sieht man einmal vom Beispiel des ägyptischen Vereins zur Verehrung des Zeus Hypsistos ab). Dort, wo keine Abgrenzung erfolgt, prägt sich offenbar auch eine nur niederschwellige Gruppenidentität aus¹⁶⁷. Die Bindungen der Mitglieder sind so locker, dass sie gelöst werden können, und der, der vormals ein Mithrasanhänger war¹⁶⁸, zum Isiskult wechseln kann¹⁶⁹. Burkert bilanziert:

159 Vermaseren, *CIMRM* 634; vgl. Vidman, *Sylloge* 193 nr. 378.

160 Vermaseren, *CIMRM* 1971: *Ex iussu dei / Apollinis fon/tem aeterni Ulp(ius) / Proculinus / speculator / leg(ionis) XIII g(eminae) Gordia/nae a solo resti/tuit*.

161 Vgl. Vidman, *Isis* 140.

162 Vgl. Plut. *Is. et Os.* 35,364: "Οτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσω, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσήκόν ἐστιν, ἀρχηγίδα μὲν οὔσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός.

163 Vgl. Lippold, *Ulpius* 571.

164 Vermaseren, *CIMRM* 514: *Dis magnis / Ulpius Egnatius Faventinus / v(ir) c(larissimus) augur pub(licus) p(opuli) r(omani) q(uiritium) pater et hieroceryx d(ei) s(olis) i(nvicti) M(ithrae) / archibucolus dei Liberi / hierofanta Hecatæ sa/cerdos Isidis percepto / (...).*

165 Vgl. Enßlin, *Praetextatus* 1578f. sowie Kahlos, *Vettius*.

166 Vgl. CIL 6,1779.

167 Vgl. Judge, *Kultgemeinde* 397–399.

168 Vgl. Clauss, *Mithras* sowie zur Organisation der Mithrasheiligtümer Beck, *Mithras cult* 3–13.

169 Vgl. Burkert, *Mysterien* 37.

Dadurch, daß die Gruppenidentität so locker bleibt, gibt es auch keine scharfen Abgrenzungen gegen andere, konkurrierende Gruppen; man kennt nicht die Begriffe der Häresie, des Abfalls, der Exkommunikation¹⁷⁰.

Die christliche Kategorie der Apostasie hat demnach in der griechisch-römischen Religion keine Entsprechung, gleich, welche Organisationsformen die einzelnen Kulte aufweisen. Die Abwendung eines Eingeweihten vom vormaligen Kult gilt nicht als strafwürdiger Vorgang, sondern erscheint unproblematisch dort, wo es, wie in den antiken Kulturen, nicht die Ausprägung eines gemeinsamen und dann auch zu bewahrenden Bekenntnisses gibt.

β Vereinswesen

Über Möglichkeiten des Vereinsaustritts abseits der engeren Kultvereine sind die Informationen spärlich¹⁷¹. Wilhelm Liebenam¹⁷² und Mariano San Nicolò¹⁷³ nehmen zwar ein grundsätzliches Austrittsrecht an, bleiben aber die Angabe von Nachweisen schuldig. Ob derjenige, der sich von seinem Verein abwendet, den übrigen Mitgliedern als Abtrünniger gilt oder gar verurteilt wird, ist undeutlich.

Auf Ablehnungen des Austritts deuten Gesetze des vierten nachchristlichen Jahrhunderts hin. Das Ausscheiden aus Zwangszünften untersagt ein Gesetz des Kaisers Valentinian vJ. 365¹⁷⁴; besonders die verschiedenen Handwerksberufe unterliegen ab dem dritten Jahrhundert mehr und mehr dem Zwang, sich in Vereinen zu organisieren¹⁷⁵. Ein Austritt ist hier (natürlicherweise) verboten, auch wenn das Gesetz daraufhin deutet, dass de facto Mitglieder ausschieden.

¹⁷⁰ Burkert, *Mysterien* 51.

¹⁷¹ Zum Vereinswesen vgl. auch Herrmann/Waszink/Colpe/Kötting, *Genossenschaft* 94–97, 102–109, 113f.

¹⁷² Vgl. Liebenam, *Geschichte* 171.

¹⁷³ Vgl. San Nicolò, *Vereinswesen* 2,35.

¹⁷⁴ Cod. Theod. 14,3,8 vJ. 365 (1,2,775 Krueger/Mommsen) untersagt den Austritt aus der Zwangsinnung der Pistorum: *In speculis erit officium sinceritatis tuae, ne cui, qui semel pistorum corpori fuerit deputatus, abscedendi qualibet ratione copia facultasque tribuatur, etiamsi ad absolutionem eius pistorum omnium laboret adsensus et consensus convenisse videatur. Ne illud quidem cuiquam concedi oportet, ut ab officina ad aliam possit transitum facere*; zu Zwangszünften vgl. Mickwitz, *Kartellfunktion* 174–182; Herrmann/Waszink/Colpe/Kötting, *Genossenschaft* 114–117.

¹⁷⁵ Vgl. Herrmann/Waszink/Colpe/Kötting, *Genossenschaft* 114–117.

Spätantik unterbunden wird ebenfalls die gleichzeitige Zugehörigkeit zu zwei Vereinen¹⁷⁶. Eine Exklusivität der Vereinszugehörigkeit und die Verurteilung der Abwendung vormaliger Mitglieder etabliert sich¹⁷⁷. Die festere Gruppenstruktur, die aus den Satzungen resultiert, und die größere Dauer der Zugehörigkeit der Mitglieder lassen einen Verpflichtungscharakter aufkommen. Allerdings sind die bekannten Zeugnisse zahlenmäßig so gering, dass sich aus ihnen kaum allgemeine Aussagen über die zunächst freiwilligen und wenig strukturierten Vereine ableiten lassen.

γ Ärzteschulen

Sog. Ärzteschulen kommen ab dem dritten vorchristlichen Jahrhundert auf (griechisch αἵρεσις, lateinisch *secta*)¹⁷⁸. Sie berufen sich in der Regel auf eine Gründerfigur und eine auf sie zurückgehende Lehre. Eine formale Institutionalisierung als ‚Schule‘, die an einen Ort gebunden ist und einem Lehrer untersteht, ist nicht zwingend¹⁷⁹. Zu den Ärzteschulen zählen (in der Reihenfolge ihres oft nur rekonstruierbaren Entstehens) die Empiriker¹⁸⁰, Herophileer¹⁸¹, Pneumatiker¹⁸², Methodiker¹⁸³ und Dogmatiker¹⁸⁴. Die Schüler können den Namen ihres Lehrers tragen; so werden die Methodiker als οἱ ἀπὸ τοῦ Θεσσαλοῦ¹⁸⁵ und die Herophileer als *sectatores* (...) *Herophili*¹⁸⁶ bezeichnet.

176 Vgl. Marcian.: Dig. 47,22,1,2 (2,793 Krueger/Mommsen): *Non licet autem amplius quam unum collegium licitum habere, ut est constitutum et a divis fratribus: Et si quis in duobus fuerit, rescriptum est eligere eum oportere, in quo magis esse velit, accepturum ex eo collegio, a quo recedit, id quod ei competit ex ratione, quae communis fuit*; Waltzing, *Étude* 2,361.

177 Übt eine Person hingegen verschiedene Berufe aus, kann sie auch mehreren Kollegien angehören; vgl. Waltzing, *Étude* 1,351–354.

178 Vgl. Nutton, *Museums* 3–15 sowie zur ärztlichen Ausbildung Drabkin, *On medical education* 333–351; ders., *Medical education* 286–295; Kudlien, *Education* 3–37; Kollesch, *Ausbildung* 507–513.

179 Vgl. Drabkin, *Medical education* 288f.; Nutton, *Museums* 11; Bühler/Cohnitz, *Ärzteschulen* 15f.

180 Vgl. Deichgräber, *Empirikerschule*; Wellmann, *Empirische Schule* 2516–2524.

181 Vgl. Gossen, *Herophilos* 1104–1110; von Staden, *Herophilus*.

182 Vgl. Wellmann, *Pneumatische Schule*; Kudlien, *Pneumatische Ärzte* 1097–1108 sowie zu Beziehungen zur Stoa und Poseidonius Kudlien, *Poseidonios* 419–429.

183 Vgl. Edelstein, *Methodiker* 358–373.

184 Vgl. Kudlien, *Dogmatische Ärzte* 179f.

185 Vgl. Galen. *meth. med.* 5,1 (10,305f. Kühn): Τοῖς δ' ἀπὸ τοῦ Θεσσαλοῦ διὰ τὸ περιττὸν τῆς σοφίας ἅπαν ἕλκος ὁμοίας δοκεῖ δεῖσθαι θεραπειᾶς, ἐν ὧ περ ἂν ἥ μέρει τοῦ ζώου γεγονός.

186 Vgl. Cael. Aur. *acut.* 2,38,218f. (CML 6,1,276 Bendz).

Auf eine soziale Geschlossenheit der Ärzteschulen weist Galen hin. In seiner Schrift *De experientia medica* vergleicht er das Verhältnis von Schülern zu ihrem Lehrer mit dem von Soldaten zu ihrem Heerführer:

(...) und so rühmen sie (scil. die Anhänger des Erasistratos) die Lehre des Erasistratos und weisen die Meinungen aller anderen zurück. Sie bezeichnen sich selbst aus diesem Grund als Erasistratenser und schließen sich wie fähige Soldaten zusammen, die von einem einzigen Heerführer geleitet werden. Andere wiederum urteilen, dass die Lehre des Praxagoras gut und richtig sei (...). Dann wirst du auch eine dritte Armee finden, die Schüler des Asklepiades, und du wirst andere finden, die Herophilos zu ihrem Anführer gemacht haben, zu ihrem Meister und Leiter in allen Angelegenheiten, (...) ¹⁸⁷.

Von Thessalos ¹⁸⁸, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Rom die Schule der Methodiker geleitet hat, überliefert Plinius d. Ä., dass er einen großen Kreis von Anhängern um sich geschart habe ¹⁸⁹. Galen berichtet, für die schnelle Gruppenbildung sei Thessalos' Versprechen verantwortlich, er könne seinen Schülern in sechs Monaten die ganze Medizin lehren ¹⁹⁰. Biographisch interessant ist, dass der Arzt unter heftigen Angriffen gegen abweichende Lehrmeinungen in Rom einen eigenen Schülerkreis etablierte ¹⁹¹.

Zwischen verschiedenen Schulen können zudem grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten und Konflikte herrschen, etwa zwischen Empirikern und Methodikern über die Berücksichtigung der Erfahrung in der Medizin ¹⁹². Auch kommt es immer wieder zu Abspaltungen; Schüler gründen ihre eigenen Schulen, das gilt beispielsweise für den Pneumatiker Agathinos aus Sparta ¹⁹³ und verschiedene Herophileer, für Philinos von Kos, der einen seinem Lehrer

¹⁸⁷ Galen. *exper. med.* 24,8f. (91 Walzer).

¹⁸⁸ Vgl. Diller, *Thessalos* 168–182.

¹⁸⁹ Plin. *nat.* 29,9: *Nullius histrionum equorumque trigarii comitator egressus in publico erat.*

¹⁹⁰ Galen. *meth. med.* 1,1 (10,4f. Kühn): Καὶ τοῦτο κατανοήσας ὁ Θεσσαλὸς ἐκεῖνος οὐ τὰ ἄλλα μόνον ἐκολάκευε τοὺς ἐπὶ τῆς Πρώμης πλουσίους, ἀλλὰ καὶ τῷ μῆσιν ἕξ ἐπαγγελιασθαι διδάξειν τὴν τέχνην ἐτοίμως ἐλάμβανε μαθητὰς παμπόλλους.

¹⁹¹ Vgl. Diller, *Thessalos* 169.

¹⁹² Vgl. Wellmann, *Empirische Schule* 2524; Allen, *Pyrrhonism* 647–652 sowie Kollesch, *Ausbildung* 509.

¹⁹³ Vgl. Wellmann, *Pneumatische Schule* 11f.; Kudlien, *Pneumatische Ärzte* 1098.

widersprechenden Ansatz wählt und eine strikt empirische Schule gründet¹⁹⁴, und für Zeuxis, der in Laodikeia eine Schule geleitet haben soll¹⁹⁵.

Die Beispiele verdeutlichen, dass sich in den Ärzteschulen jeweils eine allgemein anerkannte Orthodoxie ausprägt. Sind auch die Lehren der Ärzte einer Schule nicht in jeder Hinsicht kongruent und kann die Weiterentwicklung einer Lehre zu Korrekturen oder Neuakzentuierungen führen, so besteht offenbar innerhalb einer Schule ein inhaltlicher und methodischer Grundkonsens¹⁹⁶. Dieser wird beispielsweise durch Zusammenstellungen von Lehrschriften gewahrt, auf die die Ärzte einer Schule zurückgreifen können¹⁹⁷. Kritik, die von außen an einem Lehrer geübt wird, wird von seinen Schülern abgewehrt¹⁹⁸.

Die damit gegebene Orthodoxie und Exklusivität der jeweiligen Gruppe sind Voraussetzungen dafür, dass sich Schüler mit abweichenden Lehrmeinungen überhaupt abwenden und eigene Haireseis (αἱρέσεις) gründen können. Einzelne Beispiele für derart als Apostaten zu bezeichnende Ärzte sind bereits genannt worden (u. a. Thessalos, Agathinos und Philinus). Bei der Beurteilung dieser Fälle ist allerdings zu berücksichtigen, dass aus den Dokumenten nicht hervorgeht, ob und in welcher Form die vormaligen Anhänger einer Ärzteschule der verlassenen als Abtrünnige gelten. Es gibt keine Zeugnisse für Kritik, die möglicherweise auch aufgrund der fehlenden institutionellen Festigung der Schulen und der ihnen inhärenten Lehrdynamik gering ist¹⁹⁹. Angesichts der zu beobachtenden Unterschiede hat ein Vergleich mit der christlichen Apostasie daher besonders auf die äußere Analogie aufmerksam zu machen, nämlich auf die grundsätzliche Möglichkeit der Abwendung von einem Lehrsystem.

δ Philosophenschulen

In den Philosophenschulen finden sich Verfahren des Ausschlusses von Mitgliedern zuerst bei den exklusiven pythagoreischen Gemeinschaften²⁰⁰.

194 Vgl. von Staden, *Hairesis* 78.

195 Vgl. Strab. 12,8,20: (...) συνέστη δὲ καθ' ἡμᾶς διδασκαλεῖον Ἡροφιλείων ἰατρῶν μέγα ὑπὸ Ζεύξιδος; von Staden, *Herophilus* 529–531.

196 Vgl. Bühler/Cohnitz, *Ärzteschulen* 15f.

197 Vgl. für die empirische Schule Galen. *plenit.* 9 (7,557 Kühn): "Ἀπαντα γὰρ ἀθροίσαντες εἰς ταῦτόν, ὅσα τῶν δογματικῶν ἐκάστῳ λέλεκται, νομίζουσι μὲν ἐκφεύγειν ἐκ τούτων τὰς ἐκείνων ἀπορίας, (...) sowie Wellmann, *Empirische Schule* 2523.

198 Vgl. Galen. *meth. med.* 1,4 (10,37f. Kühn).

199 Herophilus' Pulsstheorie wird beispielsweise nicht nur späteren Generationen überliefert, sondern ist selbst Gegenstand ständiger Modifikationen; vgl. von Staden, *Hairesis* 86.

200 Vgl. Zhmud, *Wissenschaft* 65–104.

In der Forschung werden die Abgewiesenen als ‚Apostaten‘²⁰¹ oder ‚Abtrünnige‘²⁰² bezeichnet.

Novizen können bei den Pythagoreern nach der Erprobungszeit ausgeschlossen werden (ἀποδοκιμάζειν²⁰³). Ihr zuvor der Gemeinschaft anvertrauter Besitz wird den Abgewiesenen doppelt ausgezahlt und ihnen, wie Toten, auf dem Schulgelände ein Grabhügel aufgeschüttet. Jamblich berichtet von ihrer lebenslangen Verachtung:

(...), συντυγχάνοντες δὲ αὐτοῖς οὕτως συνετύγχανον ὡς ἄλλοις τισίν, ἐκεῖνους δὲ ἔφασαν τεθνάναι, οὓς αὐτοὶ ἀνεπλάσσοντο, καλοὺς καὶ καλοὺς προσδοκῶντες ἔσεσθαι ἐκ τῶν μαθημάτων²⁰⁴.

„(...), begegnete man ihnen (scil. den Ausgeschlossenen) aber wieder, so begegnete man ihnen wie irgendwelchen Fremden; behauptete man doch, jene seien tot, die man herangebildet hatte in der Erwartung, sie würden durch die Wissenschaften zu guten Menschen werden“²⁰⁵.

Ein Grund für den Ausschluss bereits Initiierter aus der Pythagoreergemeinschaft konnte im Bruch des Geheimnisversprechens liegen. Das Motiv, dass der Ausgeschlossene für die Gemeinschaft stirbt, findet sich in diesem Zusammenhang in einem Brief des Lysis, eines Schülers des Pythagoras (4. Jh. v.C.)²⁰⁶, an Hipparchos. Der Briefadressat wird beschuldigt, öffentlich philosophiert und damit gegen die Vorschrift des Pythagoras verstoßen zu haben. Für Lysis ist Hipparchos, wenn er in seinem Irrtum verharret, gestorben²⁰⁷. Diogenes Laertius berichtet, Timaios habe in seinem neunten Buch geschrieben, er sei wegen der Entwendung von Vorträgen des Gemeinschaftsgründers ausgeschlossen worden²⁰⁸.

Die Zeugnisse lassen keine präzisen Rückschlüsse über die Gründe des Ausschlusses zu. Bei den abgewiesenen Novizen scheint ein Nachlassen des Eifers für die Gemeinschaft angenommen zu werden²⁰⁹, bei den bereits

201 Burkert, *Craft* 18.

202 Riedweg, *Pythagoras* 6.

203 Vgl. Iambl. *vit. pyth.* 17,73.

204 Iambl. *vit. pyth.* 17,73.

205 Dt. Übers.: nach 79 von Albrecht u. a.

206 Vgl. Stenzel, *Lysis* 64f.

207 *Pyth. ep.*: 603 Hercher: Εἰ μὲν ὦν μεταβάλοιτο, χαρησοῦμαι, εἰ δὲ μή, τέθνακάς μοι.

208 *Diog. L.* 8,54: (...) (scil. Τίμαιος) λέγων ὅτι καταγνωσθεὶς ἐπὶ λογοκλοπίᾳ τότε, καθὰ καὶ Πλάτων, τῶν λόγων ἐκωλύθη μετέχειν.

209 Vgl. Iambl. *vit. pyth.* 17,73.

Initiierten, dass sie mutmaßlich bewusst gegen das Geheimnisversprechen verstoßen haben²¹⁰. Bei beiden ‚Gruppen‘ wird dieses Verhalten als Ausdruck innerer Abwendung gewertet. Gerade dadurch können sie als ‚Dissidenten‘ gelten, deren Abfall durch die Gemeinschaft (Pythagoras) im Nachhinein nur festgestellt und mit der Strafe des Ausschlusses belegt wird.

Für die Frage, ob es bei den athenischen Philosophenschulen als Abfall verurteilte Abwendungen gab und also der kirchlichen Apostasie vergleichbare Devianzphänomene begegnen, sind Informationen über die formalen Strukturen der Schulen, die an die Schüler hinsichtlich ihres Lebenswandels gestellten Ansprüche und die Verbindlichkeit der Lehre entscheidend. Dabei sind sowohl die Organisation der Schulen als auch der Grad ihrer Strukturierung unterschiedlich²¹¹.

Bereits in der Älteren Akademie gibt es einen Scholarchen, ‚Lernende‘ (νεανίσκοι) und ‚Ältere‘ (πρεσβύτεροι), die nach einer Unterweisung selbstständig forschen²¹². Der Unterricht besteht in Vorträgen und Disputationen²¹³. Der Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls dienen gemeinsame Mahlzeiten sowie Feiern an Sokrates’ und Platons Geburts- sowie Todestagen²¹⁴. Letztere deuten auf die über den Tod fortbestehende zentrale Bedeutung des Schulgründers hin (Krämer glaubt, eine ‚Tendenz der Heroisierung‘ zu beobachten²¹⁵). Eine Verpflichtung, eigene Lehransätze an der Lehre des Schulgründers auszurichten, besteht gleichwohl in der Akademie ebenso wenig wie im Peripatos²¹⁶.

Die Schule des Aristoteles ist in vielem dem Vorbild der Akademie nachempfunden²¹⁷. Neben dem Scholarchen kennt auch sie Ältere und Schüler²¹⁸, ein freundschaftliches Verhältnis prägt die Beziehung der Gruppen zueinander²¹⁹. Vertragliche Verpflichtungen der Schüler gegenüber der Schule bestehen nicht; der Austritt ist ohne Weiteres möglich²²⁰.

210 Vgl. Wilson, *Fold* 101.

211 Vgl. Dorandi, *Organization*.

212 Vgl. Index Herculan. VI,41; XVIII,6 (38. 67 Mekler); Krämer, *Akademie* 4.

213 Vgl. etwa Plat. *bon.* sowie Aristox. *elem. harm.*; Krämer, *Akademie* 5.

214 Vgl. Krämer, *Akademie* 5.

215 Krämer, *Akademie* 6.

216 Vgl. zu Aristoteles’ Kritik an Platon Cherniss, *Criticism* sowie Krämer, *Akademie* 6.

217 Vgl. Lynch, *School*; Wehrli, *Peripatos* 464f.

218 Vgl. Diog. L. 5,53. 70f.

219 Vgl. Diog. L. 5,52f. sowie Lynch, *School* 76.

220 Vgl. Lynch, *School* 76.

Ältere Akademie und Peripatos unterscheiden sich darin (trotz anderer formaler Analogien) deutlich vom Kepos²²¹, der Schule Epikurs, die Leben und Lehre ihres Gründers viel entschiedener verpflichtet bleibt. Das Gemeinschaftsleben²²² ist zwar freundschaftlich²²³, aber, testamentarisch festgelegt, dauerhaft nach Epikurs Vorstellungen organisiert. Ein Festkalender sieht eine über das Jahr hin strikte Abfolge von Festen vor (u. a. jährliche Feiern zu Ehren der Eltern Epikurs, das Gedenken an seinem Geburtstag und ein Erinnerungsmahl am 20. jedes Monats für Epikur selbst und Metrodoros²²⁴). Der Unterricht besteht wesentlich im Auswendiglernen der überlieferten Lehrsätze und ihrer Wiederholung²²⁵. Ziel der Schüler ist die Nachahmung der weisen Vorgänger (Epikur²²⁶ und seine Zeitgenossen²²⁷), denen eine gleichsam religiöse Verehrung zuteil wird²²⁸. Der Kepos erlangt hierüber im Vergleich mit der Älteren Akademie und dem Peripatos eine große Geschlossenheit; ein Abweichen von der rechten Lehre gilt als Vätermord²²⁹. Numenios vergleicht daher den Kepos, gleichsam in einem Reflex auf die beschriebene Einheitlichkeit, mit einem Staat ohne Aufruhr²³⁰.

Gleich ob Akademie, Peripatos oder Kepos, für alle Philosophenschulen sind Anhänger bekannt, die die einmal gewählte Schule wieder verlassen haben. Der Akademiker Antiochos von Askalon²³¹ etwa wendet sich

221 Vgl. De Witt, *Organization* 205–211.

222 Vgl. Sen. *ep.* 6,6: (...) *non schola Epicuri, sed contubernium*; vgl. De Witt, *Contubernium* 55–63; Clay, *Individual* 255–279; Erler, *Epikur* 207.

223 Vgl. De Witt, *Organization* 206.

224 Vgl. Diog. L. 10,18 sowie zur gemeinschaftskonstituierenden Funktion der Feiern Clay, *Individual* 272–278.

225 Vgl. Erler, *Philologia* 285.

226 Das Andenken an den Schulgründer wird zudem durch Bilder präsent gehalten, die Becher und Ringe zieren (Cic. *fin.* 5,1,3): (...) *nec tamen Epicuri oblivisci, si cuiquam, cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares sed etiam in poculis et anulis habent*.

227 Vgl. Metrod. *frg.* 43 Körte = Sen. *ep.* 79,16: *Hoc Metrodorus quoque in quadam epistula confitetur, se et Epicurum non satis enotuisse; sed post se et Epicurum magnum paratumque nomen habituros qui voluissent per eadem ire vestigia* sowie De Witt, *Organization* 205f.; Erler, *Philologia* 286.

228 Vgl. Schmid, *Epikur* 746f.

229 Vgl. Philod. *rhet.* 1 col. 7,18–29 (1,12 Sudhaus): Εἰ γὰρ Ἐπ[ί]κουρος / καὶ Μητρόδωρος ἔτι / δ' Ἑρμαρχος ἀποφαί- / νονται τέχνην ὑπάρ- / χειν τὴν τ[οι]αύτην, / ὡς ἐν τοῖς ἐξῆς ὑπο- / μνήσομεν, οἱ τούτοις / ἀντιγράφοντες οὐ / πάνυ τι μακρὰν τῆς / τῶν πατρ[α]λῶν / καταδίκησιν sowie Erler, *Epikur* 210.

230 Numen. *frg.* 24 (63 des Places): Ἦτοιχέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτεία τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἓνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ.

231 Vgl. von Arnim, *Antiochos* 2493f.; Lueder, *Persönlichkeit*.

wahrscheinlich in den 80er Jahren des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von seinem Lehrer Philo ab, um zur alten Akademie zurückzukehren²³². Am Anfang des Folgejahrzehnts leitet er selbst die Akademie in Athen. Cicero hat ihn dort gehört²³³. Antiochos' Tod wird auf die Jahre 69 oder 68 datiert²³⁴. Seine Lehre gilt als Versuch, Elemente der Akademie, des Peripatos und der Stoa zu verbinden²³⁵.

Dem Kreis um Antiochos ist Ariston von Alexandrien zuzurechnen. Er wechselt nach einer anfänglichen Zugehörigkeit zur Akademie zum Peripatos²³⁶; ihm gleich macht es Kratippos von Pergamon, der zunächst Aristons Schüler war²³⁷. Kratippos trifft als Peripatetiker mehrmals auf Cicero²³⁸, der ihn sehr schätzt²³⁹ und für dessen Sohn er später Lehrer und Vertrauensperson wird²⁴⁰.

Dionysios aus Herakleia²⁴¹ trägt den Beinamen ὁ μεταθέμενος, ‚der Überläufer‘²⁴². Als Heranwachsender besucht er zunächst verschiedene Philosophen (u. a. Herakleides, Alexinos und Menedemos) und wird schließlich Zenons Schüler. Über die Beurteilung des Schmerzes kommt es zur Trennung von seinem Lehrer. Denn als Dionysios an Nierenschmerzen (oder Augenschmerzen²⁴³) leidet, gelangt er zu der Zenon entgegengesetzten Ansicht, dass der Schmerz für das Glück relevant sei²⁴⁴.

232 Vgl. Cic. ac. 2,11,33–12,39.

233 Cic. Brut. 315; fin. 5,1: *Cum audissem Antiochum, Brute, ut solebam, cum M. Pisone in eo gymnasio, quod Ptolomaeum vocatur, (...).*

234 Vgl. Lueder, *Persönlichkeit* 7.

235 Vgl. von Arnim, *Antiochos* 2493.

236 Vgl. Wehrli, *Peripatos* 594f.

237 Vgl. Wehrli, *Peripatos* 593f.

238 Vgl. Cic. Tim. 1: (...) *venissetque eodem Mitylenis mei salutandi et visendi causa Cratippus*; von Arnim, *Kratippos* 1658f.

239 Vgl. Plut. vit. Cic. 24,7: Τῶν δὲ κατ' αὐτὸν ἐνδόξων ἀπὸ λόγου καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἔστιν οὐδεὶς αὐτὸν ἐνδόξων ἀπὸ λόγου καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὃν οὐκ ἐποίησεν ἐνδοξότερον, ἢ τι λέγων ἢ γράφων εὐμενῶς περὶ ἐκάστου.

240 Vgl. Cic. famil. 12,16; 16,21: *Cratippo me scito non ut discipulum sed ut filium esse coniunctissimum; nam cum audio illum libenter tum etiam propriam eius suavitatem vehementer amplector. Sum totos dies cum eo noctisque saepe numero partem; exoro enim ut mecum quam saepissime cenet.*

241 Vgl. von Arnim, *Dionysios* 973f.

242 Diog. L. 7,166: Διονύσιος δ' ὁ Μεταθέμενος τέλος εἶπε τὴν ἡδονὴν διὰ περιστάσιν ὀφθαλμίας.

243 Vgl. Diog. L. 7,166.

244 Vgl. Cic. Tusc. 2,25,60: *E quibus homo sane levis, Heracleotes Dionysius, cum a Zenone fortis esse didicisset, a dolore deductus est. Nam cum ex renibus laboraret, ipso in eiulatu clamitabat falsa esse illa, quae antea de dolore ipse sensisset. Quem cum Cleanthes condiscipulus rogaret, quatenam ratio eum de sententia deduxisset, respondit: Quia, <si>, cum tantulum*

Dionysios wendet sich von Zenon ab und den Kyrenaikern, d. h. den Epikureern, zu. Diogenes Laertius überliefert Polemisches über den abtrünnigen Philosophen: Er habe sich, so schreibt er, nach seinem Übertritt zu den Epikureern in Bordellen herumgetrieben und den Leidenschaften schamlos gefrönt²⁴⁵. Diogenes bedient damit wohl mehr antiepileureische Topoi, als dass er Historisches bewahrt. Gestorben ist Dionysios im Alter von 80 Jahren, also um das Jahr 250 v.C.; möglicherweise beging er Selbstmord²⁴⁶.

Timokrates von Lampsakos und Menedemos sind Überläufer aus dem Kepos. Timokrates²⁴⁷ trennte²⁴⁸ sich von Epikur aufgrund von Lehرداریenzen (u. a. einer abweichenden Beurteilung der Lust und der Beteiligung am politischen Leben²⁴⁹). Die Auseinandersetzung zwischen Schüler und vormaligem Lehrer ist so intensiv, dass beide sogar Schmähchriften gegeneinander verfassen²⁵⁰. Timokrates ist ein wichtiger Gewährsmann der späteren Epikurgegner²⁵¹. Menedemos²⁵² lebt im 3. Jh. v.C. Zunächst Schüler des Epikureers Kolotes von Lampsakos²⁵³, verlässt er den Kepos und läuft zu den Kynikern, namentlich zu Echekles von Lampsakos, über, dessen Anhänger er wird. Nach seinem Abfall von Kolotes kritisiert Menedemos den vormaligen Lehrer in verschiedenen Schriften, deren Inhalt sich nur noch vage erschließen lässt. Menedemos scheint u. a. die Stellung der Epikureer zur Dichtkunst kritisiert zu haben²⁵⁴.

Die Abwendung der Schüler bzw. Philosophen von ihren Schulen wird sprachlich unterschiedlich bezeichnet; ein Terminus technicus steht nicht

operae philosophiae dedissem, dolorem tamen ferre non possem, satis esset argumenti malum esse dolorem. Plurimos autem annos in philosophia consumpsi nec ferre possum. Malum est igitur dolor.

245 Diog. L. 7,167: Ἀποστάς δὲ τοῦ Ζήνωνος πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς ἀπετράπη καὶ εἷς τε τὰ χαμαιτυπεῖα εἰσῆει καὶ τᾶλλ' ἀπαρακαλύπτως ἡδυνάθει.

246 Vgl. Diog. L. 7,167: Βιοὺς δὲ πρὸς τὰ ὀγδοήκοντ' ἀσιτία κατέστρεψε.

247 Vgl. Philippson, *Timokrates* 1266–1269.

248 Die Schwierigkeiten der Trennung von Epikur beschreibt Diog. L. 10,6: Καὶ μὴν καὶ Τιμοκράτης ἐν τοῖς ἐπιγραφόμενοις Εὐφραντοῖς ὁ Μητροδώρου μὲν ἀδελφός, μαθητὴς δὲ αὐτοῦ τῆς σχολῆς ἐκφοιτήσας φησὶ (...) ἑαυτὸν τε διηγείται μόγις ἐκφυγεῖν ἰσχύσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκεῖνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγὴν.

249 Die Abweichungen von der epikureischen Lehre lassen sich an Timokrates' Differenzen mit seinem Bruder, dem Epikureer Metrodoros, erkennen; vgl. Cic. *nat. deor.* 1,113; Athen. *dipnos.* 12,546F sowie Diog. L. 10,6.

250 Vgl. Philippson, *Timokrates* 1266f.

251 Vgl. Erler, *Epikur* 283.

252 Vgl. von Fritz, *Menedemos* 794f.

253 Vgl. Diog. L. 6,102: Μενέδημος Κωλώτου τοῦ Λαμψακηνοῦ μαθητὴς; vgl. von Arnim, *Kolotes* 1120–1122.

254 Vgl. von Fritz, *Menedemos* 794.

zur Verfügung: Dionysios aus Herkleia erhält im Griechischen das Epitheton ὁ μεταθέμενος; Diogenes Laertius bezeichnet in den ‚Philosophenbiographien‘ die Abwendung u. a. mit ἀφιστάσθαι²⁵⁵, ἐκφοιτᾶν²⁵⁶ und ἀποχωρεῖν²⁵⁷. Den Vorgang, dass in dem Moment, als Aristos Scholarch der Akademie wird, einige Schüler Peripatetiker werden, verzeichnet der *Academicorum philosophorum index Herculensis* mit ἀποστατήσαντες τῆς Ἀκαδημείας²⁵⁸.

Im Lateinischen werden u. a. *desciscere*, *discedere* und *se transferre* gebraucht, um die Abwendung von einer Philosophenschule zu bezeichnen. Von Cicero heißt es, er habe die Alte Akademie verlassen (*desciscere*)²⁵⁹. Andernorts fragt er, warum Antiochos von Askalon²⁶⁰ sich nicht den Stoikern angeschlossen habe (*se transferre*)²⁶¹, und wenig später verwendet er für die Abwendung vom bisherigen Lehrer *discedere*²⁶².

Die biographischen Abrisse verdeutlichen, dass es in jeder Schule das Phänomen der Abwendung gab, ohne grundsätzlich negativ beurteilt zu werden. Ehemalige Schüler wechseln aufgrund unterschiedlicher Lehrpositionen die Schulzugehörigkeit und schließen sich anderen Schulen an oder gründen eigene. John Patrick Lynch hat in einer Studie zur Schule des Aristoteles die fehlende Problematisierung dieses Phänomens in den antiken Berichten herausgestellt; für die Ältere Akademie und den Peripatos sind weder eine lebenslange Verpflichtung der Schüler auf die Lehre ihres Schulgründers noch eine obligatorische Orthodoxie belegt²⁶³. Die Struktur des Kepos variiert davon offenbar. Er kennt neben der Ausprägung einer Orthodoxie auch eine Verpflichtung seiner Mitglieder auf eine gemeinsame Lehre.

ε Zusammenfassung

Grundsätzliche strukturelle und institutionelle Parallelen zwischen der antiken Philosophie und dem Christentum sind verschiedentlich beobachtet worden²⁶⁴. Das ‚Dissidententum‘²⁶⁵ (d. h. die Abwendung eines Mitglieds einer Gruppe oder auch die Gründung einer eigenen), das mit dem Phänomen

²⁵⁵ Diog. L. 7,167.

²⁵⁶ Diog. L. 10,6.

²⁵⁷ Diog. L. 10,9.

²⁵⁸ Index Hercul. col. xxxv (112 Mekler).

²⁵⁹ Cic. ac. 1,12,43.

²⁶⁰ Vgl. Glucker, *Antiochus*.

²⁶¹ Cic. ac. 2,22,69: *Cur non se transtulit ad alios, et maxime ad Stoicos?*

²⁶² Cic. ac. 2,22,69: *Numquam a Philone discessit, nisi (...).*

²⁶³ Vgl. Lynch, *School* 78.

²⁶⁴ Vgl. u. a. Kobusch, *Christentum* 442–446; Cancik, *History*, bes. 693–695; Wilson, *Fold* 108.

²⁶⁵ Zum Terminus vgl. Erler, *Epikur* 283.

der christlichen Apostasie vergleichbar ist, kennt die griechisch-römische Antike, das zeigt die voranstehende Darstellung, von Schulen, den Ärzte- und Philosophenschulen, her. Bei ihnen sind strukturelle Voraussetzungen gegeben, die das Auftreten von ‚Abfall‘ ermöglichen und Parallelen zum Christentum erkennen lassen²⁶⁶: Es existieren feste Gruppen, die mit einer Abgrenzung nach außen einhergehen, sowie Lehren, die von den Mitgliedern allgemein anerkannt werden. Die antike ‚Religion‘ (die antiken Mysterien) kennt nichts Vergleichbares, so dass sich hier Apostasien schon aufgrund anderer Strukturen nicht finden lassen.

Feste Gruppenstrukturen und eine akzeptierte kanonische Lehre müssen aber zudem mit dem Anspruch auf Exklusivität und Vorrang einhergehen, damit die Abwendung von der bisherigen Gruppe negativ konnotiert und als Devianz gewertet wird. Nicht alle Ärzte- und Philosophenschulen weisen diese zusätzlichen Charakteristika auf. So kennen sie zwar das Phänomen der Abwendung, beurteilen es aber offenbar nicht generell negativ; Philosophenbiographien, die die Zugehörigkeit zu verschiedenen Schulen belegen, lassen darauf schließen, dass die Abwendung häufiger auftrat und zumeist unproblematisch war²⁶⁷. Pythagoreer und Epikureer hingegen verurteilen die Abwendung und belegen sie mit Strafe.

Gründe dafür, dass die Abwendung, im Gegensatz zu anderen Philosophenschulen, entschieden negativ beurteilt wird, liegen offenbar darin, dass beide Gruppen Exklusivität für sich beanspruchen und darüber eine soziale Geschlossenheit erzielen, die den Bereich bloßer Abgrenzung überschreitet und den Austritt eines Mitglieds nicht toleriert. Bei den Pythagoreern sind sektenähnliche Strukturen zu beobachten²⁶⁸, und auch die Epikureer bilden eine ‚feste Körperschaft‘²⁶⁹. Die Unterscheidung in Mit- und Nichtmitglieder ist eine grundsätzliche Kategorie, die das jeweilige Gruppenverständnis prägt. Für Pythagoreer und Epikureer ist zudem die Freundschaft wichtig und charakterisiert das Verhältnis der Mitglieder untereinander²⁷⁰. Ein Austritt aus derart eng verbundenen Gruppen wird als Verletzung der Gemeinschaft gedeutet. Darauf weist das Trennungsritual der Pythagoreer hin, nach dem der Abtrünnige für die Gemeinschaft gestorben ist (τεθνάναι²⁷¹).

266 Vgl. Cancik, *History* 693–695; Wilson, *Fold* 108.

267 Bion von Borysthenes soll beispielsweise bei Krates in der Akademie und bei Theophrast im Peripatos studiert haben; vgl. Diog. L. 4,51f.; Lynch, *School* 79.

268 Vgl. Burkert, *Craft*; Riedweg, *Pythagoras* 130f.

269 Vgl. Erler, *Epikur* 207.

270 Vgl. Riedweg, *Pythagoras* 134; Erler, *Epikur* 207.

271 Iambl. *vit. pyth.* 17,73.

Beide Gruppierungen sind zudem durch hierarchische Strukturen geprägt; das gilt nicht so sehr für das Verhältnis der Schüler untereinander als vielmehr für die Ausrichtung auf die jeweilige Gründerfigur, Pythagoras und Epikur. Diese sind weithin unumstrittene Führungs- und Lehrautoritäten, die gottähnlich verehrt und heroisiert werden²⁷². Eine Abwendung gilt daher nicht nur als Verletzung der Gemeinschaft, sondern auch als persönliche Missachtung des Gründers.

Beide Aspekte (eine geschlossene, exklusive Gemeinschaft sowie die Ausrichtung auf eine autoritäre Gründergestalt) bedingen wohl bei Pythagoreern und Epikureern eine in der nichtchristlichen Antike singuläre Bewertung der Apostasie. – Die Übereinstimmungen mit dem Christentum lassen aber auch Unterschiede hervortreten. So sind innerhalb der Philosophenschulen keine theoretischen Auseinandersetzungen über das Phänomen des Abfalls bekannt; Dissidenten werden offenbar nicht als grundsätzliches oder gar gruppengefährdendes Problem wahrgenommen. Bei Akademie und Peripatos erklärt sich dies zwar aus der jeweiligen Offenheit der Schulen, aber auch im Pythagoreismus und Kepos unterbleibt jede Form der Reflexion.

b *Jüdisch*

α Altes Testament

Definition

Das Alte Testament kennt keine Definition der Apostasie. Was alttestamentlich als Glaubensabfall gewertet wird, muss daher aus Stellen erschlossen werden, an denen der Abfall Israels bzw. seine drohende Gefahr geschildert werden. Wie in der Alten Kirche scheint die Apostasie zunächst allgemein in einer Abwendung von Gott zu bestehen. Dtn. 28,20 droht Gott Israel an, aufgrund seines Ungehorsams verflucht zu sein:

Fluch, Bestürzung und Bedrohung über dich (scil. Israel), auf alles, was deine Hände schaffen und was du tust, bis du bald vernichtet und ausgelugt bist wegen der Bosheit deiner Taten, durch die du mich verlassen hast (מִפְּנֵי רָע מַעֲלָלֶיךָ אֲשֶׁר עֲזַבְתָּנִי).

²⁷² Für Pythagoras vgl. Aristot. *fig.* 156 Gigon = Iambl. *vit. pyth.* 6,1: Ἰστορεῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας διαίρεσιν τινα τοιάνδε ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις διαφυλάττεσθαι. Τοῦ λογικοῦ ζώου τὸ μὲν ἐστὶ θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἶον Πυθαγόρας. Καὶ πάνυ εὐλόγως τοιοῦτον αὐτὸν ὑπελάμβανον, (...) sowie Riedweg, *Pythagoras* 97–99; für Epikur vgl. PHerc. 346 col. 4,27 (72 Capasso): (...) καὶ τὸν σωτ[ῆ]ρα τὸν ἡμέτερον.

Der Prophet Jeremia überliefert Gerichtsworte über Jerusalem und Juda (2,19) und verbindet sie mit einer doppelten Aufforderung zur Einsicht²⁷³:

Deine Bosheit straft dich und deine Abtrünnigkeit klagt dich an. So wisse doch und sieh ein, dass dein Verlassen Jahwes, deines Gottes, schlimm und bitter ist (...).

Apostasie ist ein Verlassen Gottes. Der Vorgang wird nirgends neutral geschildert, vielmehr ist er ein strafwürdiges Vergehen. In der Darstellung des Propheten Jeremia deuten dies einzelne Worte an (רָעָה, ‚Bosheit‘; תּוֹכַחָךְ, ‚klagt dich an‘), die rechtliche Konnotationen haben²⁷⁴. Im Buch Josua (22,16. 18f.) wird der Abfall zudem als Vertragsbruch beschrieben. Rubeniter, Gaditer und der halbe Stamm des Manasse, die im Land Gilead am Jordan einen zweiten Altar errichteten und dadurch abtrünnig wurden, werden des Treuebruchs am Gott Israels beschuldigt. Das verwendete Vokabular parallelisiert das Verhältnis Israels zu seinem Gott mit dem eines Vasallen zu seinem Lehnsherrn; die Abwendung wird als Untreue und unerlaubter Vertragsbruch charakterisiert²⁷⁵.

Das Verlassen Gottes ist im Alten Testament zudem regelmäßig mit der Zuwendung zu Fremdgöttern verbunden, deren Verehrung als Götzendienst gilt. Dtn. 28,20 sowie Jer. 2,19 deutet darauf bereits der noch unspezifische Hinweis auf das ‚böse Tun‘ Israels hin. Andernorts ist der Zusammenhang deutlicher.

Im Rahmen seiner letzten Verfügungen (Dtn. 28,69–32,52) prophezeit Mose den Israeliten künftige Vertreibungen. Auf die Frage der Israeliten und der Völker, warum der Herr ihnen dies antue, werde man, so Mose, antworten (29,24f.):

Weil sie den Bund verlassen haben (עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת־בְּרִית), den Jahwe, der Gott ihrer Väter, mit ihnen geschlossen hatte, als er sie aus dem Land Ägypten führte, weil sie angefangen haben, anderen Göttern zu dienen und sich vor ihnen niederzuwerfen (וַיַּעֲבֹדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם), Göttern, die sie nicht gekannt hatten und die er ihnen nicht zugewiesen hatte.

²⁷³ Zur Interpretation vgl. Fischer, *Jeremia* 1,165f.

²⁷⁴ Vgl. Fischer, *Jeremia* 1,177f.

²⁷⁵ Vgl. Boling, *Joshua* 513: ‚The prophet was ambassador, representative of Yahweh, delivering the communique which brings the sovereign's indictment for break of treaty‘.

Der erste Teilsatz (‚Weil sie den Bund verlassen haben [...], als er sie aus dem Land Ägypten führte‘) benennt schlicht den Bundesbruch, die Apostasie der Israeliten, der zweite (‚weil sie angefangen haben, [...] sich vor ihnen niederzuwerfen‘) steht mit der ersten Aussage syntaktisch auf einer Ebene und bietet inhaltlich eine notwendige ‚deutende Ergänzung‘²⁷⁶. Er macht explizit, woran der Abfall gemessen wird, nämlich an der Verehrung der fremden Götter. Die Apostasie ist also identisch mit Götzendienst.

Im angedeuteten Erzählrahmen des Buches Deuteronomium steht auch die folgende Textstelle (Dtn. 31,16). Gott erscheint Mose und kündigt ihm an, dass die Israeliten nach dessen Tod abfallen werden:

Dieses Volk aber wird sich aufmachen und sich in seiner Mitte hurerisch mit den fremden Göttern des Landes abgeben (וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נְכַר־הָאָרֶץ), in das es jetzt zieht. Es wird mich verlassen und meinen Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe (וְעִזְבוּנִי וְהִפָּר אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ).

Erneut verdeutlicht die Syntax, dass sich die Abtrünnigkeit Israels im Götzendienst manifestiert. Zunächst wird die Verehrung der fremden Götter genannt, dann der Vorgang als Verlassen und Bundesbruch charakterisiert. Der abschließende Teilsatz (‚und es wird mich verlassen und meinen Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe‘) hat explikative Funktion.

Die Identifikation der Verehrung der Fremdgötter mit Götzendienst und Abtrünnigkeit lassen auch Iudc. 2,12f. und Jes. 65,11 erkennen. Im Buch der Richter heißt es: ‚Sie verließen den Herrn (...) und liefen anderen Göttern nach‘, im Buch des Propheten Jesaja: ‚Euch aber, die ihr den Herrn verlassen, den Berg meiner Heiligkeit vergessen, Gad den Tisch gedeckt und Meni den Weinkrug gefüllt habt‘. Die Apostasie besteht jeweils in der Fremdgötterverehrung, die Parallelität der Satzstrukturen lässt diese Deutung hervortreten.

Abtrünnigkeit ist nach der bisherigen Analyse auf den Götzendienst begrenzt. Nach einem weiteren Verständnis gilt zudem jeder Verstoß gegen ein göttliches Gesetz als Bundesbruch und Abwendung von Gott. So hat ein Mann, der unbeschnitten ist, den Bund gebrochen und soll aus dem Volk ausgeschlossen werden²⁷⁷; ebenso soll es einer Person ergehen, die ‚vorsätzlich‘²⁷⁸ gegen ein Gesetz Gottes verstoßen hat; denn auch sie hat nach Num. 15,30f.

²⁷⁶ Perlitt, *Bundestheologie* 36.

²⁷⁷ Vgl. Gen. 17,14; Iudc. 2,20 sowie 1 Macc. 1,14f.

²⁷⁸ Die Übersetzung ist umstritten; vgl. Seebass, *Numeri* 2,146: ‚Die Übersetzung ‚vorsätzlich‘ (...) ist zu schwach. Delikte werden im Alten Testament durchweg von ihrem Ergebnis her beurteilt, Vorsatz gilt nicht als Tatbestandsmerkmal‘.

Gott gelästert²⁷⁹. Jeder Verstoß gegen göttliches Recht gilt als Abfall von Gott. Iudc. 2,17 thematisiert die Apostasie der Israeliten. Sie besteht einerseits in der Fremdgötterverehrung, doch scheint sie andererseits darüber hinauszugehen und umfassender verstanden zu werden. Darauf deutet folgende Formulierung hin: ‚Rasch wichen sie von dem Weg ab, den ihre Väter, den Geboten des Herrn gehorsam, gegangen waren‘. Zum Götzendienst tritt die allgemeine Verletzung göttlicher Gebote, die die Abtrünnigkeit der Israeliten charakterisiert²⁸⁰.

Aus dem wiederholten Abfall Israels²⁸¹ folgt die Vorstellung, dass die Apostasie nicht nur eine einmalige Handlung, sondern gleichsam eine ‚andauernde Haltung des Volkes‘²⁸² ist. Apostasie wird zu einem Israel beschreibenden Attribut. Hos. 11,7 lässt die Entwicklung erkennen: ‚Mein Volk ist klammernd an seiner Abtrünnigkeit von mir‘ (וַעֲמִי תְלוּאִים לְמִשׁוּבָתִי)²⁸³. Das Partizip betont die zeitliche Dauer und Fortgesetztheit des Abfalls. Jer. 3,6. 8 und 11 ist Israel die Abtrünnige (מְשֻׁבָּה יִשְׂרָאֵל)²⁸⁴. Jeweils unabhängig von einem konkreten Tatbestand wird Israel der Abfall von Gott als dauernde Eigenschaft zugeschrieben, die kollektive Bedeutung erlangt. Sie bewirkt eine Befleckung des Gesamtvolkes (Ps. 106,39)²⁸⁵ und verursacht den Tod (Prov. 1,32).

Terminologie

Im Alten Testament bezeichnen verschiedene Begriffe die Apostasie. Hinsichtlich Verwendung und Häufigkeit einzelner Verben lassen sich sowohl dia- und synchrone als auch gattungsbedingte Unterschiede feststellen. Zu den Verben, die vom Abfall des Individuums wie Gesamtisraels verwendet werden, zählen besonders: בָּגַד, ‚eine Vereinbarung brechen‘, זָנָה, ‚buhlen/huren‘, טָמֵא, ‚unrein sein‘, מָרַד, ‚sich empören‘, סוּג, ‚wegbewegen‘, סוּר, ‚abbiegen/abweichen‘, עָזַב, ‚überlassen/zurücklassen‘ und שָׁכַח, ‚vergessen‘²⁸⁶.

Unter den Substantiven ist auf מְשׁוּבָּה, ‚Abtrünnigkeit/Abfall‘, hinzuweisen²⁸⁷. Das Wort (abgeleitet von שׁוּב) benennt die Abwendung von Gott, die mit der Hinwendung zu Götzen einhergeht²⁸⁸. Jer. 8,5 wird eine Rede Gottes an Israel

279 Vgl. Kampling, *Abfall* 8.

280 Vgl. auch Jeremias, *Zorn* 58f. mit Verweis auf Iudc. 2,20.

281 Vgl. beispielsweise Hes. 2,3.

282 Kampling, *Abfall* 8.

283 Vgl. Wolff, *Hosea* 260.

284 Vgl. Lundbom, *Jeremiah* 307f.; Fischer, *Jeremia* 1,188.

285 Vgl. Num. 25,1–9: Auf Israels Abfall in Schittim folgt eine Plage; sie ist göttliche Strafe.

286 Für weitere Verben, die die Apostasie bezeichnen können, vgl. auch Weinfeld, *Deuteronomy* 339–341.

287 Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch* 2,467 s. v. מְשׁוּבָּה.

288 Vgl. Lin, *Apostasy* 453.

überliefert: ‚Warum wurde dieses Volk da (Jerusalem) abtrünnig und hielten sie an immerwährender Abtrünnigkeit (מְשֻׁבָּה) fest‘; im Plural findet es sich Jer. 14,7: מְשֻׁבָּהֵינוּ. Ebenfalls in einer Gottesrede begegnet das Wort beim Propheten Hosea: Gott verheißt, dass er Israels ‚Abkehr/Untreue‘ heilen werde, wenn es sich ihm wieder zugewand habe (Hos. 14,5²⁸⁹). מְשֻׁבָּה kann ferner, wie oben gesehen, zu einem Adjektiv und gleichsam zu einem Attribut Israels werden und seine dauerhafte Abtrünnigkeit bezeichnen (Jer. 3,6. 8. 11)²⁹⁰.

Das Verb בָּגַד begegnet vor allem in der prophetischen Literatur²⁹¹: Ein Mensch ‚bricht‘ im religiösen Bereich einen Eid, einen Bund oder auch ein Versprechen²⁹². Gott ist das Objekt der Handlung, der als Ehemann erscheint, von dem sich Israel, seine Geliebte und Frau, abwendet. Jer. 3 ist das Bild umfangreich ausgeführt. Israel und Juda sind gegenüber ihrem Gott treulose Schwestern (3,11: יְהוּדָה יְהוֹדָה). In Vers 20 wird der Abfall Israels von Gott mit einem Treuebruch verglichen, den eine Frau gegenüber ihrem Freund begeht²⁹³: ‚Fürwahr wie eine Frau ihrem Freund treulos geworden ist, so seid auch ihr mir treulos geworden (כֵּן בָּגַדְתֶּם בִּי), Haus Israel‘. Mal. 2,10f. bringt die Treulosigkeit Israels bzw. Judas gegenüber seinem Gott ebenfalls in der Ehemetaphorik zum Ausdruck: ‚Treulos war Juda‘.

Ein Eheverhältnis zwischen Israel und Jahwe setzt metaphorisch auch das Verb זָנָה voraus. Wie בָּגַד vergleicht es den Abfall Israels mit Untreue und Unzucht zwischen Eheleuten; das Verb wird vor allem in diesem übertragenen Sinn verwendet²⁹⁴. Lev. 20,5f. richtet Gott seine Rede an Mose und warnt, Israel solle sich nicht dem Molochdienst hingeben (לְזִנוּת אֲחֵרֵי הַמִּלָּךְ); Dtn. 31–34 schildert Moses Lebensende und seine letzten Anweisungen an die Israeliten. Jahwe prophezeit Mose den Abfall des Volkes (31,16): ‚Dieses Volk aber wird sich aufmachen und sich in seiner Mitte hurerisch mit den fremden Göttern des Landes abgeben, in das es jetzt zieht. Es wird mich verlassen und meinen Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe‘. Das ehebrecherische Einlassen der Israeliten mit fremden Göttern wird unmittelbar als Bundesbruch gedeutet²⁹⁵. Bildlich kann die Abwendung von Gott auch als ‚Huren weg von dir (scil. Jahwe)‘ beschrieben werden (Ps. 73,27: כָּל־זֹנָה מִמֶּנִּי)²⁹⁶.

289 Vgl. Wolff, *Hosea* 14,5 zSt.

290 Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch* 2,467 s. v. מְשֻׁבָּה sowie Lin, *Apostasy* 454.

291 Vgl. Erlandsson, *Bāgad* 508.

292 Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch* 1,123 s. v. בָּגַד.

293 Vgl. Erlandsson, *Bāgad* 509.

294 Vgl. Erlandsson, *Zānāh* 612–619.

295 Zu Deutungen vgl. Braulik, *Deuteronomium* 2,224–226.

296 Vgl. Erlandsson, *Zānāh* 616; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 2,352.

Das Verb טָמָא ist zur Bezeichnung des Abfalls weniger prominent. Es meint allgemein ‚unrein sein‘²⁹⁷. Dort, wo es sich auf die Apostasie bezieht, wird von konkreter Unreinheit auf ein gestörtes Gottesverhältnis geschlossen: Die Unreinheit ist äußeres Zeichen der Abwendung von Gott²⁹⁸. Hes. 23 wird die Befleckung Israels als eine Folge der Zeit in Ägypten dargestellt. Zwei Frauen, Ohla und Ohliba, die Samaria bzw. Jerusalem symbolisieren, haben Unzucht getrieben und darüber den Tempel Jahwes entweiht (23,38f.). Die Tempelschändung ist Ausdruck des Bundesbruchs²⁹⁹. Jer. 2 wird die Unreinheit noch deutlicher als äußeres Zeichen des Bundesbruchs markiert. Jahwe klagt durch den Propheten Israel seiner Treulosigkeit, seines Abfalls an: Kaum sei es in das Gelobte Land gezogen, habe es das Land Gottes besudelt (Jer. 2,8). Der Terminus טָמָא bezeichnet hier den Abfall der Israeliten; sie sind von Gott ‚weggegangen‘ (Jer. 2,5).

In politischen Zusammenhängen meint מָרַד ‚abfallen/abtrünnig werden‘³⁰⁰. Jos. 22 findet sich das Verb im Rahmen der Vorwürfe an Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse (22,11). מָרַד wird gleich mehrfach verwendet (22,16. 18f. 29). Eine Bedeutungserweiterung zeigt sich beim Propheten Ezechiel. Das Verb ist Hes. 2,3 partizipiales Attribut zu den Söhnen Israels: die abtrünnigen Söhne und Stämme Israels (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [...] גּוֹיִם הַמּוֹרְדִּים). Es bezeichnet ihren ‚permanenten Abfall von JHWH‘³⁰¹. Die Septuaginta übersetzt מָרַד dreimal mit ἀποστάτης γιγνέσθαι (Num. 14,9; Jos. 22,16. 19) sowie zweimal mit ἀποστατεῖν (Neh. 2,19; 6,6)³⁰².

Der Prophet Zefanja überliefert Drohworte Gottes an Israel. Er kündigt sein Gericht über das Volk an, das ihm den Rücken zugewendet habe (Zef. 1,6: מַאֲהָרִי מִסּוֹנִים). Mit סוּג gebraucht der Prophet ein weiteres Verb, das die Apostasie Israels bezeichnen kann³⁰³. Es steht mit Präposition (מִן; zB. Ps. 80,19) oder auch absolut (Ps. 53,4). Ps. 78,56f. wird das Nichteinhalten der Vorschriften Jahwes als Ausdruck des Abfalls Israels gewertet (57: וַיִּסְגּוּ וַיִּבְגְּדוּ, ‚und sie wichen ab und waren treulos‘).

Die Vorstellung, vom rechten Weg abzuweichen, liegt zu Grunde, wenn סוּג für den Abfall verwendet wird. Ex. 32,8 wird die Verehrung des Goldenen

297 Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch* 2,425 s. v. טָמָא sowie zur Differenzierung von kultischer und ethischer Unreinheit Klawans, *Idolatry* 392–397.

298 Vgl. André, *Ṭāmē* 360.

299 Vgl. hierzu den Kommentar bei Greenberg, *Ezekiel* 2,488–493.

300 Vgl. Schwienhorst, *Māraḏ* 4.

301 Schwienhorst, *Māraḏ* 5.

302 Vgl. Schwienhorst, *Māraḏ* 5.

303 Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch* 4,875 s. v. סוּג.

Kalbes durch die Israeliten als ein Abirren vom Weg Gottes charakterisiert. Gott fordert Mose auf, vom Berg herabzusteigen, denn: ‚Schnell sind sie (scil. die Israeliten) von dem Weg abgewichen (סָרוּ מִהֵר מִן־הַדֶּרֶךְ), den ich ihnen vorgeschrieben habe‘. Das Abweichen von den Geboten Gottes wird als ein Verlassen des Weges gedeutet; es führt gleichsam automatisch zur Verehrung der Götzen, wie aus Iudc. 2,17 hervorgeht: ‚Doch sie gehorchten auch ihren Richtern nicht, sondern gaben sich anderen Göttern hin und warfen sich vor ihnen nieder. Rasch wichen sie von dem Weg ab, (...)‘³⁰⁴. Die Apostasie, das Abweichen vom rechten Weg, manifestiert sich in der Götzenverehrung³⁰⁵.

‚Trennung‘ und ‚Verlassen‘ meint in verschiedenen Stämmen עָזַב: ‚In Rechtstexten bedeutet ‘zb das Ende einer Solidaritätsbindung zwischen Mitgliedern einer Gemeinschaft‘³⁰⁶. Hierbei kann das Verb zunächst auf das Verhältnis von Kindern zu ihren Eltern oder das Verhältnis von Ehepartnern bezogen sein (Gen. 2,24; Dtn. 24,1; Jer. 3,1). Bezieht es sich auf Gruppen, dann steht es oft für die Beziehung Israels zu seinem Gott. Das Verb impliziert keine neutrale Beschreibung einer Handlung. Vielmehr betont es, dass Israel Jahwe schuldhaft verlassen habe. 2 Chron. 7,19 ‚verlässt‘ Israel Gottes Gebote und Satzungen, 2 Chron. 7,22 ‚verlässt‘ es Jahwe selbst: עָזְבוּ אֶת־יְהוָה. In den Geschichtsbüchern ist das Verb überaus häufig, zudem findet es sich bei den Propheten³⁰⁷. Jer. 5,19 steht עָזַב im Kontext einer Antwort auf die Frage, warum Gott der Herr die Israeliten mit dem Exil bestraft habe: ‚So sag zu ihnen: Wie ihr mich verlassen (עָזַבְתֶּם אוֹתִי) und fremden Göttern in eurem Land gedient habt, so müsst ihr Fremden dienen in einem Land, das euch nicht gehört‘. Sittenverderbnis und Unzucht sind Hos. 4,10 ein Indiz dafür, dass Israel seinen Gott verlassen hat. Gerstenberger macht darauf aufmerksam, dass עָזַב gerade aufgrund seiner großen Häufigkeit in exilischen und nachexilischen Texten gemeinsam mit anderen Verben dem Zweck der ‚Schuldzuweisung an das Volk‘ diene: ‚Jahwe verlassen war jetzt die Ursünde‘³⁰⁸.

Abschließend ist auf שָׁכַח hinzuweisen: ‚Vergessen‘³⁰⁹. Der zunächst neutrale Vorgang wird in Bezug auf den Abfall des Volkes als bewusst und schuldhaft gewertet. Israel ‚vergisst‘ gleichsam willentlich seinen Gott und bricht den Bund. Der Prophet Hosea spricht von einem schuldhaften Vergessen Israels. Hos. 2,15 werden Drohworte gegen Israel überliefert, das Baal Rauchopfer

304 Vgl. Snijders, *Sûr* 807.

305 Zur Interpretation vgl. Groß, *Richter* 207–209.

306 Gerstenberger, *ʿAzab* 1205.

307 Für weitere Belege vgl. Gerstenberger, *ʿAzab* 1206.

308 Gerstenberger, *ʿAzab* 1207.

309 Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch* 6,1352 s. v. שָׁכַח.

dargebracht habe. Gerade dies wertet Gott als Vergessen, als Abfall: ‚Ich bestrafe sie (scil. Israel, in der Metapher als Mutter personalisiert) für all die Tage, an denen sie den Baalen Rauchopfer dargebracht hat; sie schmückte sich mit ihrem Ohrring und ihrem Schmuck und folgte ihren Liebhabern, mich aber hat sie dabei vergessen – Spruch des Herrn‘. Das Vergessen Israels manifestiert sich also im Götzendienst, dem Rauchopfer an Baal. Auch an weiteren Stellen findet sich שָׁכַח als Begriff für die Apostasie (Hos. 4,6; 8,14; 13,6)³¹⁰. Bei Jeremia (13,25; 23,27) und Jesaja (65,11) lässt sich eine ganz vergleichbare Verwendung des Verbs beobachten: Das ‚Vergessen‘ ist Ausdruck der Abwendung Israels, die mit der Verehrung von Götzen einhergeht.

Disziplin

Apostasie stellt einen Verstoß gegen das alttestamentliche Verbot der Fremdgötterverehrung dar und bedeutet eine Verletzung des Exklusivitätsanspruchs Jahwes (Ex. 20,2–5; Dtn. 6,4f.)³¹¹. Sie ruft göttlichen Zorn hervor, der sich in verschiedenen Formen, u. a. auch der Plage³¹², gegen Einzelne oder Gesamtisrael äußern kann³¹³. Jahwes Heiligtum selbst (der Jerusalemer Tempel) kann durch Götzendienst entheiligt und die Kultreinheit Israels gefährdet werden. Lev. 20,2f. ordnet Gott die Todesstrafe für einen Mann an, der eines seiner Kinder dem Moloch geopfert und dadurch sein Heiligtum entweiht habe³¹⁴.

Neben eher versprengten Regelungen und Drohworten wird die Apostasie an einigen Stellen des Alten Testaments auch systematischer unter disziplinären Gesichtspunkten behandelt. Zu Beginn des zweiten Teils des Bundesbuchs (Ex. 22,20–23,9) findet sich Ex. 22,19 eine Bestimmung, die im Rahmen weiterer Rechtssätze gegen Magie und Sodomie steht (Ex. 22,19)³¹⁵:

זֶבַח לְאֱלֹהִים יַחְרֵם בְּלִתִּי לַיהוָה לְבַדּוֹ

‚Wer den Göttern opfert, soll mit dem Bann belegt werden. Nur Jahwe allein (sei Ehre)‘.

Der Rechtssatz droht demjenigen mit Bann, der einer anderen Gottheit als Jahwe opfert. Im Hintergrund steht Ex. 20,2–5, das Verbot der

³¹⁰ Vgl. Preuß, *Šākah* 1320.

³¹¹ Vgl. Westbrook, *Punishments* 548f.

³¹² Vgl. Num. 25,1–9 sowie Gray, *Numbers* 380–385.

³¹³ Vgl. Ex. 32,10; Num. 25,3f.; Dtn. 13,18 sowie Lohfink, *Zorn* 146f.; Jeremias, *Zorn*.

³¹⁴ Zur Interpretation vgl. Milgrom, *Leviticus* 2,1729f.

³¹⁵ Vgl. Dohmen, *Exodus* 169–172.

Fremdgötterverehrung³¹⁶. Durch תָּרַם könnte zudem die Vernichtungsweihe angedeutet sein³¹⁷, bei der auch Familie und Besitz des Götzendieners von Strafe bedroht sind³¹⁸. Nach Christoph Dohmen stehen Einheit und Zusammenhalt des Gottesvolkes als zu sichernder Wert im Hintergrund der Bestimmung³¹⁹.

Umfangreichere Regelungen über die Apostasie finden sich im Buch Deuteronomium (13,2–12 sowie 17,2–7). Sie behandeln in Dtn. 13 die Anstiftung zum Abfall sowie den Abfall einer ganzen Stadt und in Dtn. 17 das gleichsam strafrechtliche Verfahren bei der Abtrünnigkeit zu Gestirngöttern. Die Beziehung der beiden Kapitel zueinander ist komplex und hier nicht näher darzustellen (Dtn. 17 setzt Dtn. 13 einerseits voraus und wirkt als verfahrenstechnische Ausführungsbestimmung, andererseits zeigt auch Dtn. 13 in offenbar späteren Ergänzungen Anleihen an Dtn. 17³²⁰).

Kapitel 13 behandelt drei konkrete Rechtsfälle: 13,2–6. 7–12. 13–19. Der erste besteht in der Anstiftung zum Abfall durch einen Propheten oder Traumseher, der auf das Eintreten angekündigter Zeichen und Wunder hin versucht, Israeliten zur Verehrung anderer Götter zu verleiten; der zweite hat die geheime Anstiftung zur Apostasie zum Gegenstand. Anstifter sind Verwandte und enge Freunde. Der dritte Fall thematisiert den Abfall einer ganzen Stadt, die sich aufgrund des Rates weniger Bürger von der Verehrung des wahren Gottes abwendet. Als Strafe wird für die Anstifter zur Abtrünnigkeit der Tod vorgesehen³²¹, die götzendienerische Stadt unterliegt der Vernichtungsweihe³²²: Sie soll verbrennen, ihre Bürger sollen getötet werden³²³.

Der formale Aufbau der drei geschilderten Rechtsfälle ist weitgehend gleich und lässt sich in eine Protasis, in der der Tatbestand benannt wird, und eine Apodosis, die die Rechtsfolge festlegt, gliedern.

Wenn (כִּי) in deiner Mitte ein Prophet oder Traumseher auftritt und dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt (...), wobei er sagt: Lass uns anderen Göttern folgen (...) (וְלָכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים), dann sollst du nicht auf

316 Vgl. Dohmen, *Exodus* 170.

317 Zur Bedeutung des Verbs im Alten Testament vgl. Forkman, *Limits* 21–23.

318 Vgl. Dohmen, *Exodus* 170; skeptisch Lohfink, *Hāram* 207f.

319 Dohmen, *Exodus* 170.

320 Vgl. Otto, *Deuteronomium* 88–90; Koch, *Vertrag* 123f.

321 Vgl. Dtn. 13,6. 10f.

322 Die kollektive Tötung aller Bürger ist im alttestamentlichen Recht ungewöhnlich; vgl. Otto, *Todesstrafe* 83.

323 Vgl. Dtn. 13,16f.

die Worte dieses Propheten oder Traumsehers hören; (...). Ihr sollt dem Herrn, eurem Gott, nachfolgen, (...). Der Prophet oder Traumseher aber soll mit dem Tod bestraft werden³²⁴.

Der konditionale Vordersatz (,Wenn...') benennt den Tatbestand (das Auftreten eines Propheten oder Traumsehers, der zur Apostasie rät), der folgende Nachsatz die dafür vorgesehene Strafe (die Tötung des Propheten oder Traumsehers)³²⁵. Die Grundstruktur kann durch verschiedene Ergänzungen erweitert sein, die rechtsbegründenden oder mahnenden Charakter haben (13,4: ,Denn der Herr, euer Gott, prüft euch, [...]'; 13,9: ,Du darfst ihm nicht willfahren noch ihn anhören, [...]'; 13,12: ,Ganz Israel wird davon hören und sich fürchten [...]'). Durch sie wird die rein kasuistische Darstellung aufgebrochen, und der Text nimmt ,ein stark paränetisches Gepräge'³²⁶ an.

Die regelmäßige formale Struktur der Rechtssätze in Dtn. 13,2–19 ist auf Vorlagen in orientalischen Vasallenverträgen und Treueeiden zurückzuführen³²⁷. Koch weist auf Parallelen ,westlicher Vertragstraditionen' bei Hethitern und Aramäern hin³²⁸. Hierzu bestehen sowohl formale (Wenn [...], dann [...]; paronomastischer Infinitiv) als auch inhaltliche (bes. zwischen Dtn. 13,2–12 und EST [Esarhaddon's Succession Treaty] § 10. 14³²⁹) Entsprechungen³³⁰. Die präzise Datierung des Kapitels schwankt zwischen (früh)exilischer³³¹ und nachexilischer³³² Zeit. Unumstritten ist, dass es im Nachhinein in den Text integriert wurde, da es den Zusammenhang der sog. Zentralisationsgesetze (Dtn. 12. 14–16) aufbricht³³³.

Kapitel 17,2–7 des Buchs Deuteronomium trifft eine verfahrenstechnische Regelung für die Bestrafung der Apostasie zu Gestirngöttern, mit denen die Götter Assurs und Babylons zu identifizieren sind³³⁴. Es ergänzt die Bestimmungen aus Dtn. 13, thematisiert aber jetzt die Bestrafung individueller Apostaten, nicht wie zuvor die Bestrafung der Anstifter zur Apostasie und einer abtrünnigen Stadt. Gegen Mann oder Frau (die Frau wird neben dem Mann

324 Dtn. 13,2–6.

325 Vgl. Veijola, *Buch* 284.

326 Veijola, *Buch* 284.

327 Vgl. Dion, *Deuteronomy* 197–204; Rüterswörden, *Buch* 85f.

328 Vgl. Koch, *Vertrag* 167.

329 33. 35 Parpola/Watanabe.

330 Vgl. Koch, *Vertrag* 142–170.

331 Vgl. Koch, *Vertrag* 167.

332 Vgl. Veijola, *Buch* 293.

333 Zur thematischen Einheit von Dtn. 13,2–19 vgl. auch Braulik, *Deuteronomium* 1,101–104.

334 Vgl. Braulik, *Deuteronomium* 2,125.

explizit als potentielle Apostatin genannt: אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה (die den Bund brechen und andere Götter (Gestirngötter) verehren (Dtn. 17,3: וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהֶם), soll ein gerichtliches Verfahren eröffnet werden: Wird dann im Rahmen von Ermittlungen (Dtn. 17,4: דִּרְשׁ) und der Aussage von zwei oder drei Zeugen³³⁵ die Apostasie bestätigt, sollen sie gesteinigt werden³³⁶. Ausdrücklich wird Dtn. 17,6 ergänzend vorgeschrieben, dass eine einzelne Zeugenaussage allein für eine Hinrichtung nicht ausreichend sei. Möglicherweise in der Intention, die Neigung zu Falschaussagen zu minimieren³³⁷, sollen die Zeugen zudem selbst die Steinigung eröffnen (Dtn. 17,7; vgl. 13,11).

Dtn. 13 und 17 erlassen im Kontext der Apostasie unterschiedliche Rechtssätze. Während die ersten (Dtn. 13,2–19) die Anstiftung zum Abfall unter Strafe stellen, die zum Abfall Gedrängten aber rechtlich nicht näher fokussieren und es bei Ermahnungen belassen, legt der letzte Rechtssatz (Dtn. 17,2–7) seinen Skopus auf die Verfolgung der Apostaten selbst. Für Anstifter wie Abtrünnige wird die Todesstrafe verhängt³³⁸.

Gemeinsame Intention der Kapitel ist die Ausmerzungen des Bösen, zu dem die Apostasie und auch ihre Träger, die Apostaten, gerechnet werden. Das Böse soll aus der Mitte des Volkes Israel getilgt werden (Dtn. 13,6; 17,7: וַיְבַעֲרֵתָּ הָרָע (מִקִּרְבְּךָ), damit es einem solchen Frevel nicht mehr erliegt (Dtn. 13,12). Die disziplinarischen Maßnahmen bezwecken, die kultische Reinheit des Volkes sicherzustellen³³⁹. Rütterswörden macht zudem auf die dämonische Qualität des Bösen aufmerksam; diese gelte es, auszumerzen, Israel vor seiner Ausbreitung zu bewahren und an den einen Gott Jahwe zu binden³⁴⁰.

Berichte über den Glaubensabfall Israels

Der Glaubensabfall ist eine permanente Bedrohung des Volkes Israel. Im Laufe seiner Geschichte steht es immer wieder in der Gefahr, sich von der Verehrung Jahwes abzuwenden³⁴¹. Einzelne Berichte über die Verehrung fremder Götter sind dennoch besonders markant, vor allem vor dem Hintergrund ihrer weiteren (u. a. christlichen) Rezeption. Zu ihnen gehören die Erzählungen über

335 Im Hintergrund steht die für Kapitelverbrechen übliche Zweizeugenregelung; vgl. Otto, *Todesstrafe* 83.

336 Zu den alttestamentlichen Strafformen vgl. Westbrook, *Punishments* 555.

337 Vgl. Braulik, *Deuteronomium* 2,127.

338 Zur Todesstrafe im Alten Testament vgl. Lang, *Todesstrafe* 89of.

339 Vgl. Otto, *Ethik* 178: ‚Kultreinheit‘.

340 Vgl. Rütterswörden, *Buch* 86f.

341 Zu dieser besonders im deuteronomistischen Geschichtswerk verbreiteten Perspektive vgl. Jeremias, *Zorn* 69. 72.

die Verehrung des Goldenen Kalbes, über den Baal-Pegor-Kult und die damit verbundene Pinhas-Episode sowie über die Könige Jerobeam und Manasse.

Die Erzählung über die Verehrung des Goldenen Kalbes wird Ex. 32,1–29 (bzw. Ex. 32–34) überliefert. Während Mose im Rahmen des Bundesschlusses auf dem Sinai ist, bildet sich das Volk in seiner Abwesenheit am Fuß des Berges ein Standbild, das sog. Goldene Kalb³⁴², und verehrt es als Gott (Ex. 32,4). Jahwe selbst schickt Mose daraufhin vom Sinai herunter, der im Zorn die Tafeln, auf denen die Gebote Gottes verzeichnet sind³⁴³, zerschlägt und das Goldene Kalb zerstört (Ex. 32,20). Nachdem er bei Aaron die Gründe erfahren hat, die zum Abfall führten, nimmt er gemeinsam mit denen, die sich weiterhin zu Jahwe bekennen (es sind die Söhne Levis), ein Strafgericht vor, bei dem 3000 Israeliten sterben (Ex. 32,28).

Die Erzählung weist eine klare Struktur auf³⁴⁴. In den Versen 1–6 wird die Bildung des Goldenen Kalbes geschildert; ihnen folgen in den Versen 15–20 und 26–29 Abschnitte mit der Zerstörung des Standbildes und dem Strafgericht über die abtrünnigen Israeliten. Den Abschnitten sind Dialogteile zwischengeschaltet: die Verse 7–14 (Jahwe deutet die Verehrung als Abfall, Mose kann Jahwe von dessen daraus resultierenden Zorn abbringen) sowie die Verse 21–24 (Mose lässt sich von Aaron die Gründe für die Apostasie berichten). Für die Deutung des Berichts ist wichtig, dass die Israeliten selbst das Standbild als Gott bzw. Götter bezeichnen (Ex. 32,4: אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל) und Jahwe die Verehrung explizit als Abweichen vom gebotenen Weg und damit als Apostasie interpretiert (Ex. 32,8). Die Israeliten haben sich hierdurch von Gott entfernt und sich gleichzeitig befleckt (Ex. 32,6: צָחַק, ‚sich amüsieren‘, kann die Konnotation der Verunreinigung durch unzüchtige Feiern haben³⁴⁵). Die von den Leviten durchgeführte Tötung der abtrünnigen Israeliten gilt daher als Reinigung des Volkes³⁴⁶. Im abschließenden Vers 29 ist durch die Wendung ‚für Jahwe‘ (לַיהוָה) in der Segnung der Leviten die Rückwendung zum Bundegott angedeutet.

Im Buch Numeri wird der Abfall der Israeliten zum Baal-Pegor-Kult berichtet³⁴⁷. Der Abfall steht mit dem Ex. 32–34 geschilderten insofern in Beziehung, als sich hier die Strafandrohung von Ex. 32,34 erfüllt³⁴⁸. Die Israeliten lassen

342 Vgl. Hahn, *Kalb*, bes. 20–217.

343 Ex. 24,12.

344 Vgl. hierzu Dohmen, *Exodus* 292f.

345 Vgl. Jos. 22,17; Propp, *Exodus* 2,553; ablehnend Dohmen, *Exodus* 300.

346 Vgl. Dohmen, *Exodus* 293, 313f.

347 Vgl. Seebass, *Numeri* 3,108–145.

348 Vgl. Staubli, *Bücher* 305.

sich von den Moabiterinnen bzw. Midianiterinnen dazu verleiten, an ihren Opferfesten teilzunehmen und ihre Götter zu verehren (Num. 25,2). Das Verb *זָנָה*, ‚Unzucht treiben/huren‘, charakterisiert Num. 25,1 gleichsam den Gesamtvorgang: Der Abfall in die Fremdgötterverehrung erscheint metaphorisch als Ehebruch an Jahwe, der darüber in Zorn gerät und die Anführer der Israeliten mit dem Tod bestrafen will³⁴⁹. Jahwes Zorn kann erst die Tat des Priesters Pinhas abwenden: Er tötet mit einem Speer einen Israeliten und eine Midianiterin, die Unzucht treiben. Pinhas' Tat begründet sein eigenes ewiges Priestertum sowie das seiner Nachkommen (Num. 25,10–13).

Num. 25,1–19 lässt in der Schilderung des Abfalls zum Baal-Pegor-Kult und der Pinhas-Episode zwei Abschnitte erkennen. Als überragende Gefahr Israels vor der Landnahme erscheint die Versuchung, zu Fremdgöttern abzufallen. Die Moabiterinnen bzw. Midianiterinnen bringen dies metaphorisch zum Ausdruck. Sie stehen geradezu für die Versuchung zur Apostasie³⁵⁰. Num. 25,1–19 warnt demnach vor allem vor der Gefahr des Synkretismus, die aus dem Kontakt mit Fremdvölkern resultiert und mit dem monotheistischen Anspruch unvereinbar ist³⁵¹.

Durch die Figur des Pinhas³⁵² wie durch den expliziten Rückbezug auf ‚den Frevel von Pegor‘ ist Jos. 22,10–34 mit Num. 25 verbunden. Die Episode schildert die Errichtung eines, neben dem Jahwes, zweiten Altars im Land Gilead durch ostjordanische Stämme, namentlich Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse. Die westjordanischen Stämme deuten diesen Vorgang als Abfall vom Jahwe-Glauben und senden den Priester Pinhas gemeinsam mit zehn Stammesführern als Gesandte, die die Gruppe der Abtrünnigen zur Rede stellen sollen. Diese weisen den Vorwurf der Apostasie von sich und rechtfertigen den zweiten Altar als zusätzlichen Zeugen dafür, dass Jahwe Gott ist und die ostjordanischen Stämme in Treue zu ihm stehen (Jos. 22,24–29. 34). Die Israeliten geben sich mit dieser Antwort zufrieden und lassen von ihrem Plan ab, im Land Gilead eine Strafexpedition zu unternehmen (Jos. 22,32).

Die Episode lässt auf Seiten der Israeliten eine typische Interpretation erkennen: Der Altarbau der ostjordanischen Stämme und die darin zum Ausdruck gebrachte Zuwendung zu Fremdgöttern gelten als Abfall von Jahwe

349 Für dieses zur Bezeichnung der Apostasie typische Verb vgl. o. S. 52.

350 Dass Frauen mit Fremdkulten assoziiert werden, ist ein literarischer Topos; vgl. Staubli, *Bücher* 306.

351 Vgl. 1 Reg. 11: Da Jahwe um Salomos Neigung zu ausländischen Frauen weiß, warnt er die Israeliten, Kontakt zu anderen Völkern aufzunehmen; sie wendeten ihr Herz fremden Göttern zu; Noth, *Könige* 1,244f. 247.

352 Vgl. Boling, *Joshua* 512.

(Jos. 22,16)³⁵³. Dadurch, dass das Geschehen zum Abfall Israels von Baal-Pegor in Beziehung gesetzt ist³⁵⁴, wird es zudem historisch in die Geschichte des Volkes Israel eingeordnet und qualifiziert. Die kurze Erzählung steht im größeren Kontext weiterer Berichte über die Abwendung Israels von seinem Gott.

Jos. 22,17: ‚Ist uns etwa zu wenig die Schuld von Pegor (אֶת-עֶן פֶּגֶר)? Von ihr haben wir uns bis zu diesem Tag nicht gereinigt‘ wird deutlich, dass aus der Apostasie eine Befleckung der Gesamtgemeinde resultiert (wie schon Num. 25). Der Zorn Jahwes, der sich, so die Befürchtung, nicht nur gegen die ostjordanischen Stämme, sondern auch gegen ganz Israel richten wird, ist die immer wiederkehrende Reaktion Gottes auf die Untreue seines Volkes (Jos. 22,19)³⁵⁵.

Den Königsbüchern³⁵⁶ gelten Jerobeam als schlechtester Herrscher des Nordreichs und Manasse als schlechtester König des Südreichs; ursächlich für ihre negative Wertung sind nicht so sehr Maßnahmen auf politischem, als auf kultischem Gebiet. Die mit ihnen in Verbindung gebrachten Reformen, die zu einer Abwendung vom reinen Jahweglauben führen, sind nach der Darstellung des deuteronomistischen Geschichtswerks jeweils verantwortlich für den Untergang der beiden Reiche³⁵⁷. Die Episoden, in denen über ihre Herrschaft und besonders ihre kultischen Neuerungen berichtet wird (1 Reg. 12,26–33 sowie 2 Reg. 21,1–18), verfolgen daher die Intention, die Verwerflichkeit der Reformen und den darin liegenden Verstoß gegen die deuteronomistische Theologie hervorzuheben³⁵⁸.

Von Jerobeam berichtet 1 Reg. 12,26–33. Der Abschnitt ist eine listenartige Zusammenstellung der verschiedenen königlichen Kultmaßnahmen³⁵⁹: Im Zentrum steht die Einführung zweier Kultbilder, Jungstiere³⁶⁰, die Jerobeam in Bet-El und Dan aufstellen lässt. Beide Orte werden damit zu zentralen Heiligtümern aufgewertet, die in direkter Opposition zu Jerusalem stehen (vgl. 1 Reg. 12,27f. und die dort geschilderten Überlegungen Jerobeams)³⁶¹. 1 Reg. 12,30 folgt die entscheidende Wertung des Vorgangs: ‚Dies wurde Anlass zum Vergehen‘ (וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת). In den weiteren Versen werden weitere

353 Vgl. Görg, *Josua* 99.

354 Vgl. Boling, *Joshua* 514.

355 Vgl. Lohfink, *Zorn* 139; Jeremias, *Zorn* 46–77.

356 Zum wiederholten Abfall Israels in der Königszeit vgl. LaSor, *Prophets* 59–70.

357 Vgl. Hoffmann, *Reform* 70; Werlitz, *Könige* 302f.

358 Zu Jerobeam vgl. Debus, *Sünde* 39.

359 Vgl. Hoffmann, *Reform* 60; Motzki, *Beitrag*, bes. 472–477.

360 Vgl. Würthwein, *Buch* 1,164 sowie Motzki, *Beitrag* 470–485 zur religionsgeschichtlich wahrscheinlichen Verbindung des Stierkultes mit dem Jahweglauben in Bet-El.

361 Die Aufstellung der Kultbilder in Bet-El und Dan steht erzähltechnisch in Beziehung zu Dtn. 9, der ‚Ursünde Israels am Horeb‘; vgl. Lohfink, *Zorn* 144.

Kultfrevel nur aufgezählt, nicht aber inhaltlich ausgeführt: Jerobeam soll Kulthöhen errichtet und nichtlevitische Priester eingesetzt haben (1 Reg. 12,31); als Höhepunkt seines Frevels gilt, dass er nicht nur ein eigenes Kultfest eingerichtet, sondern auch selbst in Bet-El geopfert hat (1 Reg. 12,32f.)³⁶².

Jerobeam wird so als kultischer Neuerer, als Frevler und Götzendiener charakterisiert. Er erscheint als der abtrünnige Herrscher, seine ‚Vergehen‘ sind Ursache für den Untergang des Nordreichs³⁶³, das durch die Reformen geradezu in ‚Sünde‘ verstrickt wird³⁶⁴.

Manasses Regierungszeit (ca. 696/642 v.C.) gilt historisch als durchaus erfolgreich³⁶⁵. Seine Amtszeit ist mit 55 Jahren³⁶⁶ die längste in den Königsbüchern und trägt zu einer Stabilisierung der vormals unsicheren inneren Verhältnisse in Juda bei³⁶⁷. Die Darstellung im deuteronomistischen Geschichtswerk ist dennoch negativ, das ihn als ‚Kontrastfigur‘ zu Joschija konstruiert³⁶⁸.

Von Manasses Herrschaft berichtet 2 Reg. 21,1–18. 2 Reg. 21,1f. gilt als Eröffnung der Episode; sie bietet Grunddaten seiner Regierung und Abstammung; im zweiten Vers, der sog. ‚Wertungsformel‘³⁶⁹, wird der Herrscher sogleich zu Beginn der Darstellung grundsätzlich negativ charakterisiert und auf seinen Verstoß gegen göttliche Gebote hingewiesen (וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה)³⁷⁰. Das Urteil ist dem deuteronomistischen Historiker zuzuschreiben³⁷¹. Es folgt in 2 Reg. 21,3–9 eine Auflistung verschiedener Kultmaßnahmen Manasses, auf die seine negative Bewertung zurückgeht: die Wiedererrichtung der Kulthöhen, die sein Vater Hiskija zerstört hatte, sowie der Aufbau von Altären für Baal, Aschera³⁷² und das Heer des Himmels, sogar im Tempel von Jerusalem (v. 3. 5); die Praxis

362 Vgl. Würthwein, *Buch* 1,165.

363 Vgl. Hoffmann, *Reform* 70.

364 Vgl. Würthwein, *Buch* 1,163; Jeremias, *Zorn* 63.

365 Vgl. Spieckermann, *Manasse* 18; Werlitz, *Könige* 299.

366 Vgl. 2 Reg. 21,1.

367 Hierauf deutet auch Manasses Darstellung in 2 Chron. 33,14–16, eine Stelle, die nach der historisch umstrittenen Entführung des Königs nach Babylon von seinen Kultreformen und städtebaulichen Maßnahmen in Jerusalem berichtet; vgl. Ahlström, *Administration* 75–81.

368 Spieckermann, *Juda* 161.

369 Vgl. Hoffmann, *Reform* 155.

370 Vgl. Gass, *Vergehen* 198f.

371 Vgl. Spieckermann, *Juda* 162.

372 Manasse ist neben Ahab (1 Reg. 16,33) der einzige König, der eine Aschera aufstellen lässt; vgl. Gass, *Vergehen* 203f.

heidnischer Feuerriten³⁷³ sowie die Pflege von Zauberei und Götzendienst (v. 6). Die Liste ist, wie zuvor bei Jerobeam, eine Summe³⁷⁴ verschiedener Kultfrevel, in der ‚alle unverzeihlichen Verfehlungen‘ des Südreichs zusammengeführt sind³⁷⁵. 2 Reg. 21,10–15, der zweite Hauptteil der Episode, beinhaltet die Ankündigung des Exils; 21,16 nennt weitere ‚Sünden‘ Manasses, die nicht im kultischen Zusammenhang stehen, und 21,17f. schließt die Darstellung seiner Regierung mit einem Nachtrag ab, der u. a. auf den Tod des Herrschers und seine Bestattung hinweist.

Manasse wird im deuteronomistischen Geschichtswerk wie Jerobeam als der schlechte König charakterisiert, der durch seine Apostasie den Niedergang seines Reichs unabänderlich eingeleitet hat³⁷⁶. Daran kann, für das Südreich, auch die spätere Herrschaft Joschijas nichts mehr ändern. Der Zorn Jahwes ist über das Südreich verhängt (2 Reg. 21,15). Insofern gilt: 2 K 21 ist der vorweggenommene Kommentar des Dtr zum Untergang Judas³⁷⁷. Das chronistische Geschichtswerk berichtet 2 Chron. 33,1–20 über Manasse. Seine Darstellung ist zwar positiver (33,11–17), kann aber die auch in der Rezeption negative Charakterisierung des Herrschers nicht mehr grundsätzlich revidieren: Er und Jerobeam werden zur Chiffre abtrünniger Könige.

β Hellenistisches Judentum

Definition

Abtrünnigkeit ist im hellenistischen Judentum³⁷⁸ nicht anders als im Alten Testament eine Abwendung von Gott³⁷⁹.

373 2 Reg. 21,6: ‚Er (scil. Manasse) ließ seinen Sohn durch das Feuer gehen, (...)‘. Der Vers ist wohl nicht auf Kinderopfer zu beziehen, sondern auf ‚Reinigungsriten‘, bei denen Kinder im Kontext einer feierlichen Feuerzeremonie einem Gott übergeben bzw. anvertraut werden; vgl. Gass, *Vergehen* 209.

374 Vgl. Hoffmann, *Reform* 155.

375 Spieckermann, *Juda* 165 sowie ebd. 160–170 mit einer Untersuchung unterschiedlicher Schichten von 2 Reg. 21,1–18.

376 Erste Anzeichen des Niedergangs erkennt das deuteronomistische Geschichtswerk bereits in der Vernachlässigung des ausschließlichen Jahweglaubens bei Salomo (1 Reg. 11,1–8) und Rehabeam (1 Reg. 14,21–24); vgl. Spieckermann, *Juda* 189–195: ‚Die ersten Apostaten‘ sowie zur Rezeption bei Josephus Begg, *Solomon's apostasy*.

377 Hoffmann, *Reform* 157.

378 Zum Begriff vgl. Grabbe, *Judaism* 147–170 mit einer Forschungsdiskussion; Barclay, *Apostate* 87–91.

379 Vgl. Philo *leg. spec.* 1,54: Τῶν δ' ἀπὸ τοῦ ἔθνους εἰ τινες καθυφίενται τὴν τοῦ ἐνὸς τιμὴν, (...).

3 Macc.³⁸⁰ 1,3 überliefert die Episode, Dositheus³⁸¹ habe eines Nachts den ptolemäischen König Ptolemäus IV. Philopator (222/203 vC.) vor einem heimtückischen Anschlag des gegnerischen Antiochus bewahrt. Für den zu besprechenden Kontext ist die nähere Charakterisierung des ptolemäischen Helfers aufschlussreich: Über ihn heißt es erläuternd, er sei zwar gebürtiger Jude gewesen, sei aber später vom Gesetz abgefallen und habe sich von den väterlichen Satzungen gelöst (μεταβαλὼν τὰ νόμισμα καὶ τῶν πατρίων δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος)³⁸². 3 Macc. 7,10 wird von Juden berichtet, die vom heiligen Gott und dem göttlichen Gesetz freiwillig abgefallen seien (τοὺς ἐκ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων τὸν ἅγιον θεὸν αὐθαίρετως παραβεβηκότας καὶ τοῦ θεοῦ τὸν νόμον). Abtrünnigkeit bedeutet hiernach die (freiwillige) Abwendung von Gott und, besonders charakteristisch für die Diaspora-Situation, von der ererbten Tradition.

Mit der Abwendung eng verbunden ist die Zuwendung zu nichtjüdischen, griechischen Lebensformen. In der literarischen Darstellung gehen beide Vorgänge oft unmittelbar miteinander einher³⁸³. So beschreibt Josephus in den ‚Jüdischen Altertümern‘ eine Gesandtschaft jüdischer Hellenisierer vor Antiochus Epiphanes. Sie informieren den Herrscher darüber, dass sie die väterlichen Gesetze und die durch sie vorgeschriebene Lebensweise aufgeben und stattdessen den Gesetzen des Königs folgen und eine griechische Lebensform aufnehmen wollten³⁸⁴.

In dem ebenfalls im ersten³⁸⁵ oder zweiten³⁸⁶ nachchristlichen Jahrhundert entstandenen 4. Makkabäerbuch³⁸⁷ findet sich in der Rede des Antiochus die an Juden gerichtete Aufforderung, sich von der ererbten Tradition ab- und der griechischen Lebensweise zuzuwenden. Antiochus spricht zu den sieben

380 Das dritte Makkabäerbuch wird in das erste nachchristliche Jahrhundert datiert, möglicherweise in die Jahre 38–41 nC., in die Zeit des römischen Kaisers Caligula; vgl. Collins, *Athens* 105–107.

381 Zu seiner Person vgl. Modrzejewski, *Jews* 56f.

382 Vgl. Barclay, *Apostate* 83.

383 Vgl. Barclay, *Apostate* 86.

384 Joseph. *ant. lud.* 12,240: (...) ὅτι βούλονται τοὺς πατέριους νόμους καταλιπόντες καὶ τὴν κατ' αὐτοὺς πολιτείαν ἔπεσθαι τοῖς βασιλικοῖς (scil. νόμοις) καὶ τὴν Ἑλληνικὴν πολιτείαν ἔχειν; vgl. ebd. 18,141: Καὶ τὸ μὲν Ἀλεξάνδρου γένος εὐθὺς ἅμα τῷ φυῆναι τὴν θεραπείαν ἐξέλιπε τῶν Ἰουδαίοις ἐπιχωρίων μεταταξάμενοι πρὸς τὰ Ἑλληνιστὰ; Tcherikover, *Civilization* 83 subsumiert unter πατέριοι νόμοι bei Josephus nicht nur die Tora, sondern auch Formen der Herrschaft und Methoden sozialer Organisation.

385 So Van Henten, *Datierung* 149; Klauck, *Makkabäerbuch* 669.

386 So Schneider, *Märtyrer* 1235.

387 Vgl. Klauck, *Makkabäerbuch* 647–680.

jüdischen Brüdern, den sog. Makkabäischen Märtyrern, die es ablehnen, unreine Speisen zu essen, und eher Folter und Qualen auf sich nehmen wollen, als gegen das Gesetz zu verstoßen:

Πιστεύσατε οὖν καὶ ἀρχὰς ἐπὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἡγεμονικὰς λήμψεσθε ἀρνησάμενοι τὸν πατριὸν ὑμῶν τῆς πολιτείας θεσμόν. Καὶ μεταλαβόντες Ἑλληνικοῦ βίου καὶ μεταδιδαιτηθέντες ἐντροφήσατε ταῖς νεότησιν ὑμῶν³⁸⁷.

‚Fasst also Vertrauen: Ihr werdet sogar leitende Positionen in meiner Reichsverwaltung einnehmen, wenn ihr das väterliche Gesetz eures Gemeinwesens nicht länger anerkennt. Eignet euch stattdessen die griechische Lebensweise an, stellt eure Lebensgewohnheiten um und erfreut euch eurer Jugend‘.

Die Verletzung jüdischer Speisevorschriften ist, neben dem noch zu behandelnden engeren Götzendienst, eines der Grundmerkmale der Apostasie³⁸⁹. Antiochus versucht daher wiederholt, Juden zum Verzehr unreiner Speisen zu zwingen, glaubt er doch, dass sie so insgesamt der jüdischen Lebensart abschwören (ἐξόμνυσθαι τὸν Ἰουδαϊσμόν³⁹⁰). Philo nennt ebenfalls den konkreten Verstoß gegen jüdische Speisevorschriften (Abtrünnige würden ihre Freiheit für Speisen, Wein und Leckerbissen [...] verkaufen) in einer Beschreibung von Lebensformen, die für Abtrünnige charakteristisch sind. Er ist Teil einer in Philos Augen ausschließlich an irdischem Luxus orientierten Lebensweise der Apostaten, die dazu diene, ‚leibliche und sinnliche Genüsse‘ zu erlangen ([τὴν ἐλευθερίαν] [...] εἷς τε τὰς γαστροὺς ἀπολαύσεις καὶ τῶν μετὰ γαστέρα³⁹¹).

Der Götzendienst ist auch im Christentum das entscheidende Charakteristikum der (engeren) Apostasie³⁹². Der, der heidnische Götter verehrt und ihnen Opfer darbringt, gilt als Abtrünniger. Im hellenistischen Judentum ist diese Position Konsens. Sowohl im 3. Makkabäerbuch³⁹³ als auch

388 4 Macc. 8,7f.

389 Zur Bedeutung der Speisegesetze für die Identität jüdischer Gemeinden in der Diaspora vgl. Rajak, *Community* 344f.; Cohen, *Jews* 26.

390 4 Macc. 4,26; vgl. ebd. 5,2; 8,2.

391 Philo *virt.* 182.

392 Vgl. dazu o. S. 14–17.

393 3 Macc. 2,28–33.

bei Philo³⁹⁴ und Josephus³⁹⁵ zeigt sich, dass Apostasie von Gott in Opfern besteht, die heidnischen Göttern dargebracht werden.

Dass der Götzendienst ein entscheidendes Merkmal ist, lässt besonders gut Philo erkennen. Er nimmt in seiner Abhandlung über Einzelgesetze (*De specialibus legibus*) Bezug auf die Phineas-Episode aus Num. 25. Die alttestamentliche Erzählung³⁹⁶ wird hierbei auffallend variiert. Denn Philo lässt den Israeliten, der mit einer Moabiterin Unzucht treibt und von Phineas getötet wird, Götterbildern aus Holz und Stein ein öffentliches Opfer darbringen³⁹⁷. Der Frevel des Israeliten, der im alttestamentlichen Bericht in der Unzucht besteht, wird dadurch bei Philo erweitert: Der Götzendienst erscheint als wesentliches Element der Abtrünnigkeit, die Unzucht mit fremdreligiösen Frauen hingegen tritt in ihrer Bedeutung zurück³⁹⁸.

Der Verstoß gegen jüdische Speisevorschriften und der engere Götzendienst sind hiernach die bedeutenden Tatbestände für das Vorliegen von Apostasie. In ihnen manifestiert sich die allgemein beschriebene Abwendung von Gott³⁹⁹. Gründe, die Juden besonders in der Diaspora zum Abfall verleiten, sind u. a. folgende (grundlegend Harry A. Wolfson, dann auch John M. G. Barclay⁴⁰⁰): 1) ‚Schwäche des Fleisches‘ (weakness of the flesh⁴⁰¹: Juden fallen aufgrund ihrer Lebensweise ab, die sie u. a. durch religiöse Mischehen und den täglichen Kontakt zu Nichtjuden fremdreligiösen Bräuchen aussetzt⁴⁰²), 2) Wunsch nach gesellschaftlichem Aufstieg⁴⁰³ und 3) intellektuelle Umorientierung⁴⁰⁴.

Disziplin

Das Buch der Weisheit droht Abtrünnigen eine nicht näher spezifizierte Strafe an. In einer Vision des Endgerichts (Sap. 3,1–12)⁴⁰⁵ beschreibt es die Trennung

394 Philo *spec. leg.* 1,56.

395 Joseph. *b. Iud.* 7,50: (...), περί μὲν τῆς αὐτοῦ μεταβολῆς καὶ τοῦ μείσηκέναι τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθνη τεκμήριον ἐμπαρέχειν οἰόμενος τὸ ἐπιθύειν ὥσπερ νόμος ἐστὶ τοῖς Ἑλλήσιν; *ant. Iud.* 4,139; vgl. Barclay, *Jews* 430.

396 Vgl. o. S. 59–61.

397 Vgl. Philo *spec. leg.* 1,56.

398 Vgl. auch Joseph. *ant. Iud.* 4,26–155 sowie Van Unnik, *Account* 241–261.

399 Vgl. Barclay, *Apostate* 91f.

400 Vgl. Barclay, *Apostate* 85f. mit variiertem Reihenfolge der drei Apostasiegründe.

401 Wolfson, *Philo* 1,73.

402 Vgl. bes. Philo *virt.* 182; *leg. spec.* 4,100–140.

403 Vgl. Philo *Mos.* 1,31: Νόμους δὲ παραβαίνουσι, καθ’ οὓς ἐγενήθησαν καὶ ἐτράφησαν, ἔθνη δὲ πάτρια (...) κινουσιν ἐκδεδιγμένοι καὶ διὰ τὴν τῶν παρόντων ἀποδοχὴν sowie Wolfson, *Philo* 1,77f.; Barclay, *Jews* 106.

404 Vgl. Wolfson, *Philo* 1,78–85.

405 Zur Stelle vgl. Ziener, *Buch* 34–36; Winston, *Wisdom* 124–129.

der Gerechten und Gottlosen. Während erstere in der Hand Gottes seien (ebd. 3,1), die Wahrheit erkannten (ebd. 3,9) und den Lohn für ihre diesseitigen Leiden empfangen, erlitten letztere für ihre Pläne Strafen:

Οἱ δὲ ἄσεβεῖς καθὰ ἐλογίσαντο ἔξουσιν ἐπιτιμίαν οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες ⁴⁰⁶ .	,Die Frevler aber werden für ihre Pläne die gesetzliche Strafe erhalten, sie, die den Gerechten missachtet haben und vom Herrn abgefallen sind‘.
---	--

Apostaten sind Sap. 3 die eigentlichen Frevler, die ‚Gottlosen‘ (ἄσεβεῖς), die den Gerechten antithetisch gegenüberstehen. Sie sind durch ihre Geringschätzung der Frommen und ihre Abwendung von Gott charakterisiert. Beim Endgericht kontrastieren ihre Strafen mit dem Lohn der Gerechten⁴⁰⁷: Die Hoffnung der Abtrünnigen ist leer, ihre Mühen sind vergeblich und ihre Taten wertlos (3,11); die Hoffnung der Gerechten hingegen ist voll Unsterblichkeit, sie empfangen Wohltaten, und ihr Schicksal wird erstrahlen (3,4f. 7). Sap. 3,1–12 (der den Gerechten verheißene Lohn wie die den Apostaten angedrohte Strafe) formuliert exemplarisch die Grundintention des gesamten Weisheitsbuchs und seine Eschatologie, nämlich ‚den Gerechten Trost zu spenden, die zu ihren Lebzeiten von den Gottlosen unterdrückt wurden‘⁴⁰⁸.

Weltliche Strafen für Apostaten lassen sich, auch wenn ihre Umsetzung aufgrund des nichtdisziplinären Kontexts der Textstellen unklar ist, in 3 Macc. sowie bei Philo erkennen. Abtrünnige unterliegen gesellschaftlicher Ausgrenzung und Isolation. Juden, die unter Ptolemäus IV. Philopator vom Judentum abfielen, weil sie sich davon einen gesellschaftlichen Aufstieg erhofften, werden 3 Macc. von den übrigen Juden als ‚Feinde des Volkes‘ angesehen; der Umgang mit ihnen wird untersagt⁴⁰⁹. Philo verlangt im ersten Buch seiner Abhandlung ‚Über Einzelgesetze‘, diejenigen, die von Gott abfallen, zu züchtigen (κολάζεσθαι)⁴¹⁰; Gerechte sollen auch ohne ordentliches Gerichtsverfahren⁴¹¹ die Abtrünnigen bestrafen. Der Alexandriner glaubt, dass dieses Verfahren durch Num. 25, die Pinhas-Episode, gestützt wird: Pinhas habe durch die Tötung des Israeliten und der Midianiterin viele zur Vernunft

406 Sap. 3,10.

407 Vgl. Romaniuk, *Eschatologie* 209.

408 Romaniuk, *Eschatologie* 199.

409 3 Macc. 2,33: (...) καὶ τοὺς ἀποχωροῦντας ἐξ αὐτῶν ἐβδελύσσοντο καὶ ὡς πολεμίους τοῦ ἔθνους ἔκρινον καὶ τῆς κοινῆς συναναστροφῆς καὶ εὐχρηστίας ἐστέρουν.

410 Philo *leg. spec.* 1,54.

411 Möglicherweise eine Anspielung auf Dtn. 13; vgl. dazu o. S. 56f.

zurückgerufen und vor drohendem Abfall bewahrt⁴¹². Gott selbst habe die Tat als rechtmäßig erwiesen, indem er Pinhas gelobt und mit zwei Gaben ausgestattet habe, mit Frieden und dem Priestertum (εἰρήνην καὶ ἱερωσύνην)⁴¹³.

Religionsverschiedene Mischehen sind für Juden in der Diaspora ein besonderes Problem. Werden Ehen mit Nichtjuden geschlossen, gilt es als wahrscheinlich, dass die Ehepartner ihre Bräuche angleichen, Juden ihre religiösen Wurzeln vergessen und abtrünnig werden⁴¹⁴. Josephus hat den biblischen Bericht über die Unzucht der Israeliten mit den Midianiterinnen (Num. 25) aufgegriffen und ihn gleichsam zu einem ‚Schulbeispiel‘⁴¹⁵ umgestaltet, in dem er auf typische Gefahren aufmerksam macht, die in religionsverschiedenen Ehen zur Apostasie führen: Mit dem Eheschluss gehe, so Josephus, ein Wandel der Alltagsbräuche und schließlich eine Akzeptanz des Polytheismus einher. Detailreich und ohne Entsprechung in der biblischen Vorlage beschreibt er, wie die Israeliten den Verlockungen der Midianiterinnen erliegen:

Οἱ (...) παραδόντες αὐτοὺς εἰς ἃ προεκαλοῦντο παρέβησαν τὰ πάτρια, θεοῦ τε πλείονας εἶναι νομίσαντες καὶ θύειν αὐτοῖς κατὰ νόμον τὸν ἐπιχώριον τοῖς καθιδρυσαμένοις προθέμενοι ξενικοῖς τε βρώμασιν ἔχαιρον καὶ πάντ' εἰς ἡδονὴν τῶν γυναικῶν ἐπὶ τοῦναντίον οἷς ὁ νόμος αὐτῶν ἐκέλευε ποιοῦντες διετέλουν⁴¹⁶.

„Diese (scil. die jungen Männer) (...) gaben ihnen (scil. den Midianiterinnen) in den Dingen nach, zu denen sie sie aufforderten, und übertraten die väterlichen Gesetze. Da sie glaubten, dass es mehrere Götter gebe, und sie bestimmt hatten, ihnen nach dem landesüblichen Gesetz der Einwohner zu opfern, genossen sie fremdartige Speisen und zum Gefallen der Frauen hörten sie nicht auf, alles dem entgegengesetzt zu tun, was ihr Gesetz befahl“.

Beide Autoren, Josephus und Philo, untersagen vor dem Hintergrund einer bereits biblisch wohl nicht generell geltenden, aber doch so interpretierten

412 Philo *leg. spec.* 1,57: Τουτὶ τὸ ἔργον ἐξαίφνης δρασθὲν ἐν θερμῷ παραστήματι μυρίους ἐνουθέτησε τῶν ἐπὶ ταῦτα παρασκευαζομένων; vgl. Philo *Mos.* 1,303f.

413 Philo *leg. spec.* 1,57.

414 Vgl. Philo *leg. spec.* 3,29: Ἀλλὰ μηδὲ ἄλλοεθνεί, φησί, κοινωνίαν γάμου συντίθεσο, μή ποτε μαχομένοις ἔθεσιν ὑπαχθεῖς ἐνδῶς καὶ τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ λάθης διαμαρτῶν πρὸς ἀνοδὴν ἐκτραπείς sowie Jos. et As. 8,5; Barclay, *Jews* 205f.

415 Van Unnik, *Account* 260.

416 Joseph. *ant. Iud.* 4,139.

Verurteilung der Mischehe⁴¹⁷ die Eheschließung zwischen Juden und Nichtjuden⁴¹⁸; sie gilt als Einfallstor der Abtrünnigkeit. Aus Philo geht zudem hervor, dass man besonders bei Kindern religionsverschiedener Ehen fürchtete, sie seien weniger in der jüdischen Tradition beheimatet und daher schneller durch heidnische Bräuche zu beeinflussen. Die Apostasie von der jüdischen Religion erscheint dann gleichsam als logische Konsequenz⁴¹⁹.

Berichte über den Glaubensabfall einzelner

Für das Diasporajudentum⁴²⁰ ist die Apostasie ein besonders drängendes Problem, das den Fortbestand der religiösen Gemeinschaft bedroht. Das Bestreben, auch in der ‚Fremde‘ (ξενιτεία) Ansehen und Vermögen zu erlangen, erzeugt einen Assimilationsdruck, mit dem die Aufgabe jüdischer Lebensgewohnheiten einhergehen kann⁴²¹. Dies erklärt die umfangreiche Thematisierung der Apostasie in der zeitgenössischen Literatur; das Beispiel des Tiberius Iulius Alexander aus Alexandrien ist besonders populär und wird exemplarisch besprochen⁴²².

Im spätantiken Alexandrien ist der kulturelle Kontext mehrheitlich nicht-jüdisch, pagan geprägt. Griechische Spiele, Theater und Hippodrom formieren den kulturellen Kontext⁴²³. Philo⁴²⁴ selbst hat das Theater und Spiele

417 Vgl. Mühlenkamp, *Mischehe* 846–848. 850–852.

418 Philo *leg. spec.* 3,29; Joseph. *ant. Iud.* 4,139f.

419 Philo *leg. spec.* 3,29: (...) κινδυνεύουσι τὴν τοῦ ἐνὸς θεοῦ τιμὴν ἀπομαθεῖν.

420 Zur Erörterung des Terminus ‚Diaspora‘ vgl. Van Unnik, *Selbstverständnis*; Mimouni, *Judaïsme* 602f.

421 Vgl. Tcherikover, *Civilization* 308f.; Rajak, *Community* 335–354.

422 Vgl. zudem 3 Macc. 2,25–33: Juden werden unter Ptolemäus IV. Philopator zur Apostasie durch Opfer gezwungen. Auf Befehl des Herrschers sollen sie in Listen eingetragen und mit dem Zeichen des Dionysos (τὸ σῶμα [...] Διονύσου), dem Efeublatt, gekennzeichnet werden. Vollziehen sie das Opfer, soll ihre rechtliche Stellung aufgewertet werden. – Joseph. *b. Iud.* 7,47–53: Der Abtrünnige Antiochus soll die Juden Antiochiens in der Zeit Vespasians fälschlich beschuldigt haben, die Stadt durch Brand zerstören zu wollen. In einem nachfolgenden Pogrom werden viele Juden getötet, besonders die, die sich weigern, nach griechischer Art zu opfern, und deshalb als Verschwörer gelten. Mit Unterstützung der römischen Besatzer bekämpft Antiochus zudem jüdische Lebensformen und untersagt die Sabbatobservanz.

423 Vgl. Turner, *Tiberius* 58; Mimouni, *Judaïsme* 690–713 sowie ferner Rajak, *Community* 335f.; Cohen, *Jews* 26f.

424 Philo entwickelt als einer der ersten hellenisierten Juden Ägyptens eine philosophisch begründete Position zum Heidentum seiner Umwelt; vgl. Niehoff, *View* 135–158, hier bes. 136f.

aufgesucht, deren Besuch er in seinen Schriften schildert⁴²⁵. Nicht zuletzt sorgt auch die schulische Erziehung, zumindest bei den höheren Schichten, dafür, dass die heranwachsenden Juden mit griechischer Literatur und Philosophie vertraut sind⁴²⁶. Die jüdische Lebensweise in Alexandrien ist wohl nicht durch entschiedene Abgrenzung von der Umwelt geprägt und wesentlich von griechischen Vorbildern beeinflusst. Eric Turner bilanziert:

Instead of a sharp line of demarcation there (scil. in Alexandrien) would seem to be a gradual shading of opinions such as to cross the intervening no-man's land and join with paganism⁴²⁷.

Tiberius Iulius Alexander⁴²⁸ wird zwischen 10 und 16 nC. in Alexandrien geboren. Er gehört einer vornehmen und einflussreichen jüdischen Familie an; bereits sein Vater Gaius Iulius Alexander, ein Bruder Philos, hatte in der Stadt eine bedeutende Stelle in der Finanzverwaltung inne⁴²⁹. Tiberius absolviert eine Militär- und Verwaltungskarriere, die ihn für die höchsten Ämter qualifiziert. Er ist zeitweise Epistratege in der Thebais und damit Leiter einer der drei großen Regionen der römischen Provinz Ägypten⁴³⁰, später Procurator der Provinz Iudaea und ab 66 nC. Präfekt von Ägypten und als solcher erneut in Alexandrien tätig⁴³¹. Schließlich wird er 71 nC. sogar Prätorianerpräfekt in Rom⁴³².

Tiberius Iulius Alexander gilt vor allem aufgrund einer kurzen Notiz bei Josephus als Apostat. In den ‚Jüdischen Altertümern‘ berichtet der Autor über Tiberius' Amtszeit als Procurator von Iudaea. Im Rahmen einer Personencharakterisierung vergleicht er ihn mit seinem Vater und hält fest:

425 Philo *quod omn. prob. lib.* 26. 141: (...) τοὺς θεατὰς ἅπαντας εἶδον (...); *prov.* 2, 58: (...) ἤδη γοῦν καὶ ἐν ἵπποδρομίαις εἰδὼν τινὰς εἵξαντας ἀλογιστίᾳ, οἳ, δέον ἐγκαθέζεσθαι καὶ σὺν κόσμῳ θεωρεῖν, ἐν μέσῳ στάντες, ὑπὸ τῆς ῥύμης τῶν τεθρίππων ἀνωσθέντες, ποσὶ καὶ τροχοῖς κατηλόγησαν, ἀνοίας τὰ πῆχαιρα εὐράμενοι.

426 Vgl. Wolfson, *Philo* 1,80–82.

427 Turner, *Tiberius* 58.

428 Vgl. Burr, *Tiberius*; Schwartz, *Note* 591–602.

429 Vgl. Modrzejewski, *Jews* 185 sowie zur Familie des Tiberius Schwartz, *Famille* 591–602.

430 Vgl. Turner, *Tiberius* 58; Modrzejewski, *Jews* 186.

431 Vgl. Turner, *Tiberius* 58.

432 Vgl. Modrzejewski, *Jews* 186.

(...) διήνεγκε καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ τοῦ παιδὸς Ἀλεξάνδρου. Τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθесιν⁴³³.

„(...) er (scil. der Vater Gaius) unterschied sich auch hinsichtlich seiner Gottesfurcht von seinem Sohn Alexander. Denn dieser hielt an den väterlichen Bräuchen nicht fest“.

Die Phrase τοῖς πατρίοις ἔθесιν οὐκ νέμειν, ‚die väterlichen Bräuche nicht halten‘, wird als Apostasie interpretiert. Ἔθος bezieht sich umfassend auf die jüdischen Lebensgewohnheiten und Anschauungen, die von Tiberius nicht mehr geteilt werden⁴³⁴.

Die Anzeichen für eine Abwendung verdichten sich durch weitere biographische Informationen. Noch als Epistratege in der Thebais verehrt Tiberius gemeinsam mit dem Präfekten von Ägypten am großen Tempel von Denderah ägyptische Götter. Eine (nur fragmentarisch erhaltene) Inschrift bezeugt den Vorgang, der auf das Jahr 42 nC. datiert wird⁴³⁵. Seine militärische und administrative Laufbahn dürften ihn ferner immer wieder mit heidnischen Verehrungsformen in Berührung gebracht haben; eine völlige Distanzierung von ihnen scheint ausgeschlossen⁴³⁶.

Zwei Werke Philos, *De providentia* und *De animalibus*, erlauben zudem Rückschlüsse auf Tiberius' Geisteshaltung. Im Dialog *De providentia* vertritt er als Gesprächspartner seines Onkels eine auf den Menschen zentrierte Kosmologie, in der Gott nicht mehr Ursprung von allem ist⁴³⁷ und Naturphänomene konsequent auf Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden⁴³⁸. In dem nur armenisch erhaltenen Dialog *De animalibus* befasst sich Philo mit Argumenten seines Neffen, nicht nur der Mensch sei mit Vernunft begabt, sondern auch das Tier⁴³⁹.

Die beiden Dialoge ermöglichen einen Einblick in Tiberius' Geisteshaltung. Ergänzt um Informationen über seine politische Laufbahn, kann kein Zweifel darüber bestehen, dass er formal als Apostat zu gelten hat. Indizien sind

433 Joseph. *ant. lud.* 20,100; vgl. auch Kraft, *Tiberius* 175–184.

434 Vgl. Lidell/Scott, *Lexicon* 480 s. v. ἔθος.

435 Mit (zum Teil) unterschiedlichen Rekonstruktionen der Inschrift vgl. Dümichen, *Brief* 25–35 (mit Tafeln); Dittenberger, *Inscriptiones* 2,372f. nr. 663; Lefebvre, *Égypte* 107f. (mit Plat. 12) sowie Turner, *Tiberius* 58.

436 Vgl. Etienne, *Réflexion* 125. 130.

437 Philo *prov.* 2,60. 70f.; vgl. Etienne, *Réflexion* 126.

438 Philo *prov.* 2,87–89.

439 Philo *anim.* 10–71, bes. 71; vgl. die Erläuterungen bei Terian, *De Animalibus* 35–45.

Tiberius' Götzendienst, die Annahme griechischer Lebensgewohnheiten und das Abweichen von zentralen jüdischen Glaubenslehren⁴⁴⁰.

γ Rabbinisches Judentum

Definition

In Auslegung zu Dtn. 17,2: ‚Der das Böse tut in den Augen Jahwes, deines Gottes, indem er seinen Bund übertritt‘ hält Sifre Dtn. 148 fest, der Götzendiener werde von Gott mit fünf Namen bezeichnet: ‚Böser‘ (רע), ‚Bundesbrecher‘ (מפר ברית), ‚Verwerfender‘ (מנאץ), ‚Kränkender‘ (מכעיס) und ‚Widerspenstiger‘ (ממרד), Bezeichnungen, die in ihrer Verschiedenheit auf unterschiedliche Bestimmungen des Abtrünnigen im rabbinischen Judentum hindeuten⁴⁴¹.

Die unterschiedlichen Definitionen der Apostasie und des Apostaten zeigen hier teilweise ein (mehr) systematisches und nicht an Tatbeständen orientiertes Verständnis, teilweise sind sie nur an konkreten Vergehen interessiert und entwickeln keine den Einzelfall übergreifende Perspektive. Auch die Abgrenzung der Abtrünnigen von anderen Gruppen, etwa den Minim und den Häretikern, ist problematisch und wird in der Forschung intensiv diskutiert⁴⁴².

Die Tosefta bietet im Traktat Sanhedrin eine systematische Bestimmung⁴⁴³:

440 In jüngeren Forschungsansätzen wurde Tiberius' Apostasie gelegentlich bestritten. Kraft fehlt in Josephus' Darstellung der Nachfolge des Tiberius als Procurator von Iudaea eine Formulierung, die seine Abwendung von den väterlichen Bräuchen explizit als Abfall qualifiziert (ders., *Tiberius* 176: ‚Josephus does not say that TJA [= Tiberius Julius Alexander] apostasized, despite the frequent claims to that effect!‘), Etienne will aus Tiberius' Laufbahn nur auf eine gesteigerte Form der Assimilation schließen, nicht auf eine bewusste Abwendung von der väterlichen Religion (dies., *Réflexion* 140: ‚En effet, cet abandon des traditions religieuses révèle un degré élevé d'assimilation mais n'implique pas obligatoirement un reniement de sa religion d'origine‘). Die Zweifel an Tiberius' Abfall sind unbegründet. Krafts sprachlicher Ansatz ist zu eng und setzt eine terminologische Präzision voraus, die in den literarischen Zeugnissen nicht gegeben ist (zu den verschiedenen Bezeichnungen der Apostasie vgl. o. S. 20–26); Etiennes Überlegungen binden die Apostasie allzu sehr an eine formale, bewusste Entscheidung, der die Realität, besonders in Alexandrien, wohl nicht entsprach. Abfall wird wesentlich an Handlungen gemessen (dem Götzendienst und der Aufgabe jüdischer Lebensformen; vgl. Turner, *Tiberius* 58 sowie die Definition o. S. 14–17). Sie liegen bei Tiberius nach den oben beschriebenen Details über seinen Lebenswandel vor, auch wenn undeutlich ist, ob er selbst über sein Verhältnis zur jüdischen Religion reflektiert bzw. eine formale Abwendung intendiert hat.

441 203 Finkelstein; dt. Übers.: 400 Bietenhard.

442 Vgl. Forkman, *Limits* 91; Stern, *Identity* 109–112; Teppler, *Birkat haMinim* 62–70; Costa, *Judaïsme* 95–128.

443 Vgl. Schiffman, *Jew* 46.

Aber die Häretiker (מינים), Apostaten (משומדים), Denunzianten (מסורות), Apiqorsim (אפיקורסין), die, die die Tora verleugnet haben, die, die sich von den Wegen der Gemeinschaft getrennt haben, die, die die Auferstehung der Toten geleugnet haben, und jeden, der übergetreten ist und das Volk zum übertreten veranlasst hat, wie (...) ⁴⁴⁴.

Die Stelle steht im Kontext einer Beschreibung des Jüngsten Gerichts, bei dem drei Gruppen nach ihrem Lebenswandel unterschieden werden: die Gerechten, die unmittelbar Belohnung erhalten, die Mittelmäßigen, die diese erst nach einer Strafe erlangen, und die Schlechten, die ewige Strafen erleiden ⁴⁴⁵. Die Apostaten gehören zur letztgenannten Gruppe, zu der auch Häretiker (Minim) und Denunzianten sowie Leugner der Auferstehung, Bestreiter der göttlichen Herkunft der Tora und Apiqorsim gezählt werden ⁴⁴⁶. Charakteristika einzelner Gruppierungen innerhalb der Gruppe sind die Anhängerschaft zu theologisch abweichenden Lehren (etwa die Leugnung von elementaren Glaubenspositionen wie der Auferstehung der Toten; ‚theological deviants‘ ⁴⁴⁷) und die Absonderung von der Gemeinschaft (‚social separatists‘ ⁴⁴⁸). Undeutlich ist allerdings, ob die Charakteristika nur auf die einzelnen Gruppierungen der jeweiligen Gruppe oder umfassend auf alle Gruppierungen zu beziehen sind ⁴⁴⁹.

Mit משומד (Part. Pual von שמד) ⁴⁵⁰ wird in der Tosefta der neben מומר ⁴⁵¹ zentrale Terminus für Apostaten verwendet ⁴⁵². Er bezeichnet denjenigen, ‚der gewohnheitsmäßig ein oder mehrere Gesetze muthwillig oder aus Begierde übertritt‘ ⁴⁵³. Der zweite Terminus מומר (Part. Pass. Hof. von מור) meint ursprünglich ‚tauschen/wechseln‘. Er fungiert als enger Begriff für den

444 Tos. Sanh. 13,5 (434 Zuckerman/Liebermann; engl. Übers.: 2,1189 Neusner).

445 Vgl. bRoš-ḥaššanah 17a (3,332 Goldschmidt).

446 Nach Schiffman, *Perspectives* 142. 144 sind unter Minim wahrscheinlich frühe Christen und unter Apiqorsim (der Terminus ist von den Epikureern abgeleitet) Deisten zu subsumieren; vgl. Sanders, *Schismatics* 64.

447 Schremer, *Brothers* 60.

448 Schremer, *Brothers* 60.

449 Die Phrase ‚die, die sich von den Wegen der Gemeinschaft getrennt haben‘ scheint eine Zusammenfassung der immer wieder ergänzten und fortgeschriebenen Liste verschiedener Sünder darzustellen und sich auf die Gesamtgruppe zu beziehen; vgl. Schremer, *Brothers* 60.

450 Vgl. Levy, *Wörterbuch* 3,282 s. v. משומד; Jastrow, *Dictionary* 850 s. v. משומד.

451 Vgl. Levy, *Wörterbuch* 3,51f. s. v. מומר; Jastrow, *Dictionary* 744 s. v. מומר.

452 Vgl. Stern, *Identity* 106.

453 Vgl. Levy, *Wörterbuch* 3,282 s. v. משומד.

Apostaten, der ,eines oder mehrere Hauptgesetze (d. h. Verbote) in consequenter Weise übertritt'⁴⁵⁴.

Im Babylonischen Talmud finden sich weitere Bestimmungen über die Apostasie. Sie sind einerseits abstrakt und betreffen die grundsätzliche Stellung des Abtrünnigen innerhalb des Judentums, andererseits beschreiben sie konkrete Tatbestände. bHullin 4b wird deutlich, dass das rabbinische Judentum die begrenzte Apostasie kennt⁴⁵⁵. Erörtert wird der Fall eines Israeliten, der sich weigert, die Beschneidung an sich vornehmen zu lassen, da bereits sein Bruder an den Folgen des Eingriffs gestorben sei. Er gilt als ,abtrünnig in einer Sache' (משומד לדבר), nicht aber als ,abtrünnig in der ganzen Gesetzeslehre' (משומד לכל התורה). Er wird als ישראל משומד, ,abtrünniger Israelit', bezeichnet⁴⁵⁶.

Die dabei vorgenommene Differenzierung zwischen begrenzter und genereller Apostasie ist umstritten. Nach R. Meir etwa ist der, der in einer bestimmten Sache des Gesetzes abtrünnig ist, auch hinsichtlich des gesamten Gesetzes verdächtig; die Rabbanan wollen eine grundsätzliche Apostasie nur dann annehmen, wenn Götzendienst begangen wurde⁴⁵⁷. Die Bedeutung des begangenen Vergehens führt also zur Unterscheidung zwischen einem begrenzten und einem generellen Apostaten; für die Bestrafung des ersteren finden sich im Babylonischen Talmud keine Hinweise.

Eine weitere Differenzierung berücksichtigt die Motivation, die zur Apostasie verleitet. b'Abodah Zarah 26b unterscheidet zwischen Gesetzesbrechern aus ,Gier' (תיאבון) und aus ,Trotz' (Verb: כעס Hif.)⁴⁵⁸. Gelten nach einer Lehrmeinung beide als Abtrünnige, gilt nach einer anderen nur der, der aus Gier gegen ein Gesetz verstößt, als Apostat, der hingegen, der aus Trotz handelt, als ,Häretiker' (מין)⁴⁵⁹. Beide Gruppen, Apostaten und Häretiker, unterscheiden sich hiernach in der Motivation ihrer Handlung (Übertretung eines göttlichen Gesetzes), nicht aber in der Handlung selbst (Tatbestand). Der Abtrünnige verstößt nicht intentional gegen göttliches Gesetz, sondern nur zur Bedürfnisbefriedigung (Gier), der Häretiker hingegen will (Trotz) durch seine Tat göttliches Gesetz verletzen. Die Differenzierung findet sich im babylonischen

454 Vgl. Levy, *Wörterbuch* 3,51 s. v. מוקר.

455 Vgl. Stern, *Identity* 106.

456 Dies gilt auch von dem, der öffentlich den Sabbat bricht; vgl. b'Erubin 69b (2,226 Goldschmidt).

457 Vgl. b'Erubin 69b (2,226 Goldschmidt); nach bHullin 4b (8,812 Goldschmidt) gelten hingegen Israeliten auch dann nicht als generelle Abtrünnige, wenn sie sich des Götzendienstes schuldig gemacht haben.

458 Levy, *Wörterbuch* 2,372 s. v.

459 Vgl. mit der gleichen Unterscheidung bHorajot 11a (7,1100 Goldschmidt).

Talmud erneut. bHorajot 11a⁴⁶⁰ ist der, der Talg⁴⁶¹ isst, um seinen Hunger zu stillen, ein Abtrünniger⁴⁶², der, der es tut, um Gott zu reizen, ein Häretiker⁴⁶³.

Aspekte des konkreten Lebenswandels stehen im Hintergrund weiterer Definitionen. Sie stellen auf die Art der Ernährung und die Kleidungsweise ab:

Die Rabbanan lehrten: Hat er Talg gegessen, so ist er ein Abtrünniger (משומד); ein Abtrünniger ist derjenige, der Aas⁴⁶⁴, Terepha⁴⁶⁵, Ekel- und Kriechtiere⁴⁶⁶ isst und Libationswein trinkt. R. Jose b. R. Jehuda sagt, auch derjenige, der Mischgewebe anhat. Der Meister sagte: Hat er Talg gegessen, so ist er ein Abtrünniger, ein Abtrünniger ist derjenige, der Aas etc. isst. Was heisst dies? Rabba b. Bar-Hana erwiderte im Namen R. Johanans: Er meint es wie folgt: isst er Talg aus Gier, so ist er ein Abtrünniger, wenn aber aus Trotz, so ist er ein Häretiker, und ohne weiteres als Häretiker gilt derjenige Abtrünnige, der Aas und Terepha isst und Libationswein trinkt⁴⁶⁷.

Die Bestimmung untersagt verschiedene Formen des Götzendienstes. Das Essen von Talg und Aas sowie das Trinken von Libationswein sind heidnischen Opferkontexten zuzurechnen, mit dem Juden nicht nur in Kontakt kamen, wenn sie sich direkt am Opfer beteiligten, sondern auch wenn sie bei Nichtjuden Nahrung kauften oder bei ihnen aßen. Die Mischna behandelt den Götzendienst in einem eigenen Traktat: 'Abodah Zarah⁴⁶⁸. Detaillierte Regelungen über den Umgang mit heidnischen Speisen und Libationswein

460 7,109f. Goldschmidt.

461 Wahrscheinlich ist hiermit Fett von Opfertieren gemeint, das nach Lev. 3,16f. allein Jahwe gehört; vgl. Negoită/Ringgren, *Dăšan* 333f.

462 Zum alttestamentlichen Hintergrund der Bestimmung vgl. o. S. 49f.

463 Vgl. Costa, *Judaïsme* 120f.

464 Der Genuss von Aas reiner Tiere macht nach Dtn. 14,21 bis zum Abend unrein; bei Aas unreiner Tiere führt bereits die Berührung zur Unreinheit (Lev. 11,24–28 mit weiteren Differenzierungen).

465 Terepha ist Fleisch von einem zerrissenen (oder verendeten) Tier. Sein Verzehr macht kultisch unrein. Bereits in vorexilischer Zeit wird daher nach seinem Genuss eine Reinigung gefordert; nachexilisch wird der Genuss des Fleisches ganz untersagt; vgl. Lev. 7,24; 22,8; Hes. 44,31 sowie Wagner, *Tārāp* 378.

466 Kriechtiere gelten als unrein und nicht zum Verzehr geeignet; vgl. Diebner, *Kriechtiere* 552.

467 bHorajot 11a (7,109 Goldschmidt; dt. Übers.: 7,109 Goldschmidt).

468 Für rabbinische Bestimmungen zum Götzendienst vgl. Urbach, *Laws* 149–165. 229–245.

bzw. ihre Verbote finden sich M:Abodah Zarah 2,3–7 sowie 4,8–5,12⁴⁶⁹. – Im Hintergrund des Verbots, Mischgewebe zu tragen, steht Lev. 19,19 im sog. Heiligkeitgesetz: ‚Du sollst kein zweierartiges Gewand und kein Mischgewebe um dich anlegen‘⁴⁷⁰.

Die Talmudstelle definiert die Apostasie über das Vorliegen bestimmter Tatbestände (dem Essen von Opferfleisch, dem Trinken von Libationswein und dem Tragen bestimmter Kleidung). Tos. Horajot 1,5 werden ferner die Nichtachtung des Sabbats und der Verstoß gegen die Beschneidungspflicht genannt⁴⁷¹. Die Apostasie wird demnach im rabbinischen Judentum wesentlich an Handlungen bemessen, die gegen das jüdische Gesetz verstoßen, Abweichungen von Glaubensinhalten sind hingegen, wie im Christentum, zweitrangig (jedoch Tos. Sanhedrin 13,5 möglicherweise mit Bezug auf Apostaten, die von jüdischen Glaubensinhalten abweichen⁴⁷²)⁴⁷³.

Disziplin

Der Apostat macht sich nach rabbinischem Verständnis gleichsam in Tateinheit fünf Vergehen schuldig⁴⁷⁴: ‚Er verunreinigt das Land (Lev. 18,25f.) und entweiht den Namen (Lev. 19,12) und lässt die Gottesgegenwart aufsteigen, und macht Israel durch das Schwert fallen (Dtn. 28,25), und macht, dass sie aus ihrem Lande in die Verbannung geführt werden (Dtn. 28,63f.)‘. Seine gerechte Strafe ist der Tod. Abtrünnige sollen wie Häretiker, Apiqorsim und andere in die Hölle (גיהנום) geworfen und dort gerichtet werden⁴⁷⁵.

Dem babylonischen Talmud zufolge werden Abtrünnige sogleich für das ‚Fegefeuer‘ aufgeschrieben. Sie gehören nach der oben skizzierten Unterscheidung von drei Gruppen am Tag des Jüngsten Gerichts⁴⁷⁶ zu

469 4,329–332. 338–344 Albeck; dt. Übers.: 575f. 580–583 Correns.

470 וְבָגָד כְּלֵאִים שְׁעֵטָיו לֹא יַעֲלֶה עָלָיו.

471 474 Zuckerman/Liebermann; engl. Übers.: 2,1296 Neusner; vgl. Costa, *Judaïsme* 118f.

472 Vgl. dazu o. S. 72f.

473 Vgl. Schiffman, *Perspectives* 139. – Die Abgrenzung der Häretiker von Abtrünnigen wird durch bHor. 11a (7,1099 Goldschmidt) undeutlich: ‚(…) und ohne weiteres als Häretiker gilt derjenige Abtrünnige, der Aas und Terepha isst und Libationswein trinkt‘ (vgl. Costa, *Judaïsme* 121); möglicherweise interpretiert Goldschmidt richtig, dass von demjenigen, der diese abstoßenden Dinge zu sich nehme, gleichsam automatisch angenommen werde, er tue es nicht nur aus Gier, sondern aus Trotz (Goldschmidt: 7,1099₆₈). In diesem Fall ist Apostat ein Synonym zu Häretiker.

474 Sifre Dtn. 148 zu Dtn. 17,2 (203 Finkelstein; dt. Übers.: 400 Bietenhard).

475 Vgl. Tos. Sanhedrin 13,5 (434 Zuckerman/Liebermann; engl. Übers.: 2,1189 Neusner) sowie Mekilta R. Jišmael Ex. 22,15–19 (3,135–137 Lauterbach).

476 Vgl. dazu o. S. 72f.

denjenigen, die ewigen Strafen überantwortet werden⁴⁷⁷. b'Abodah Zarah 3b fasst die Vorstellung, dass Abtrünnige den Tod erleiden, in ein Bild: Hiernach sterben Menschen, die sich von der Gesetzeslehre und den Geboten Gottes entfernen, wie Fische, sobald sie die Sonne sticht⁴⁷⁸.

Sifre zum Buch Deuteronomium enthält eine ausführliche Kommentierung von Dtn. 13 und 17, den bedeutenden alttestamentlichen Regelungen zum Umgang mit Apostasien bzw. Apostaten⁴⁷⁹. Sie ist im Wesentlichen an verfahrenstechnischen Fragen interessiert. Zu Dtn. 13,6 erörtert Sifre Dtn. 86, ob ein falscher Prophet durch Steinigung oder Erdrosselung zu töten sei⁴⁸⁰; die Durchführung der Steinigung wird Sifre Dtn. 90 zu Dtn. 13,11 näher beschrieben⁴⁸¹. Aus Sifre Dtn. 89 zu Dtn. 13,9 folgt, dass eine Pflicht besteht, denjenigen, der zu Götzendienst und Abfall verführt, bei Gericht anzuzeigen⁴⁸². Die Hinrichtung ist als angemessene Strafe aufzuerlegen⁴⁸³ und von demjenigen, der verführt wurde, zu vollstrecken⁴⁸⁴. Das Urteil, dass eine ganze Stadt abtrünnig ist, kann nur ein Gericht von 71 Mitgliedern fällen⁴⁸⁵. Ist es ausgesprochen, liegt der Bann als Strafe über den Abgefallenen und all ihrer Habe⁴⁸⁶. Mehrfach genanntes Ziel ist die Ausrottung der Übeltäter⁴⁸⁷.

Undeutlich ist die rechtliche Stellung der Apostaten. In der rabbinischen Tradition ist umstritten, ob sie Juden bleiben und für sie weiterhin die gesetzlichen Bestimmungen gelten⁴⁸⁸. Unterschiedliche Lehrmeinungen gehen beispielsweise aus Sifra 2,3 zu Lev. 1,2⁴⁸⁹ und b'Abodah Zarah 26b⁴⁹⁰ hervor. Nach der Sifra gehört der Apostat zwar einerseits aufgrund seiner

477 Vgl. bRoš-haššanah 17a (3,333 Goldschmidt).

478 7,803 Goldschmidt.

479 Vgl. o. S. 56–58.

480 151 Finkelstein; dt. Übers.: 267f. Bietenhard.

481 153 Finkelstein; dt. Übers.: 274 Bietenhard.

482 152 Finkelstein; dt. Übers.: 272 Bietenhard.

483 Nach bAbodZar. 26b sollen Apostaten in eine Grube gestoßen werden, ohne dass ihnen weitere Hilfe zuteil wird.

484 Vgl. Sifre Dtn. 151 zu Dtn. 17,7 (205 Finkelstein; dt. Übers.: 405 Bietenhard).

485 M.Sanhedrin 1,5 (4,171 Albeck; dt. Übers.: 506 Correns); vgl. bSanhedrin 16b (7,56f. Goldschmidt); jSanhedrin 1,6,19b-c (4,162f. Schäfer/Becker; dt. Übers.: 46 Wewers).

486 Vgl. Sifre Dtn. 94 zu Dtn. 13,16 (155 Finkelstein; dt. Übers.: 281 Bietenhard); zum Bann und den Vergehen, für die er als Strafe ausgesprochen wird, Forkman, *Limits* 92–98.

487 Vgl. Sifre Dtn. 86 zu Dtn. 13,6 (151 Finkelstein; dt. Übers.: 268 Bietenhard); בער; Sifre Dtn. 155 zu Dtn. 17,12 (155f. Finkelstein; dt. Übers.: 412 Bietenhard).

488 Vgl. Kampling, *Abfall* 9; Stern, *Identity* 107–109; Weiss, *Apostasy* 456.

489 Sifra 2,3 zu Lev. 1,2 (4b Weiss; dt. Übers.: 16 Winter); vgl. Schremer, *Brothers* 138f.

490 b'Abodah Zarah 26b (7,885 Goldschmidt); vgl. Schremer, *Brothers* 140.

Abstammung bleibend zu Israel, büßt aber andererseits diesen Status aufgrund seines Bundesbruchs ein. Der babylonische Talmud überliefert hingegen eine Lehrmeinung Rabbi Jochanans, der zufolge auch der Apostat als Bruder und damit als Jude gilt.

Sacha Stern weist mit Jacob Katz darauf hin, dass der Apostat in den Quellen als *מומר ישראל* bezeichnet werde. Da *מומר* nur Adjektiv zum Substantiv *ישראל* sei, werde der Abtrünnige in auffallender Weise weiterhin Israelit genannt⁴⁹¹. Auch deute bHullin 5a⁴⁹² auf eine weitere Zugehörigkeit der Apostaten zu Israel hin:

Von euch (Lev. 1,2: *מכם*), nicht aber alle, dies schließt den Abtrünnigen (*המומר*) aus; von euch, bei euch (*בכם*) habe ich einen Unterschied gemacht, nicht aber bei den [übrigen] Völkern⁴⁹³.

Die kryptische Stelle bezieht sich auf Lev. 1,2: ‚Von euch‘, ein Wort, das Mose im Auftrag Jahwes an die Israeliten richten und in dem er ihnen Opfervorschriften mitteilen soll. In der halachischen Auslegung wird die Frage erörtert, wer von den Juden im Jerusalemer Tempel ein Opfer darbringen darf. bHullin 5a diskutiert hierzu, wer unter die Wendung ‚Von euch‘ (= Israel) zu subsumieren ist, und bestimmt gleich zu Beginn, dass den Abtrünnigen die Darbringung des Opfers verwehrt sei (‚dies schließt den Abtrünnigen aus‘).

Der folgende Wortlaut ist hierzu gleichsam eine Erläuterung. Die Phrase ‚von euch‘ ist nach herrschender Interpretation synonym zu ‚bei euch‘. Innerhalb des jüdischen Volkes ist also zu unterscheiden zwischen denjenigen, die opfern dürfen, und denjenigen, denen dies untersagt ist (nämlich den Apostaten). Gerade also aufgrund des Opferverbots wird deutlich, dass die Apostaten weiterhin zu Israel gehören. Sie sind unter die Phrase ‚Von euch‘ (= Israel) zu fassen⁴⁹⁴.

Vor diesem Hintergrund ist j'Erubin 6,2,23b: ‚Der öffentlich Abtrünnige ist dem Nichtjuden in jeder Hinsicht ähnlich‘⁴⁹⁵ wohl nicht auf die rechtliche Stellung des Apostaten, sondern nur auf seine faktische Abwendung von der Gemeinschaft und seine damit verbundene nichtjüdische Lebensform zu

491 Vgl. Stern, *Identity* 107.

492 8,814 Goldschmidt (mit *משומד* statt *מומר*; vgl. hierzu Levy, *Wörterbuch* 3,283 s. v. *משומד*).

493 Dt. Übers.: 8,814 Goldschmidt.

494 Vgl. zur Interpretation Schiffman, *Jew* 46–49 und im Anschluss daran Stern, *Identity* 107.

495 2,1–4,105 Schäfer/Becker.

beziehen, durch die er dem Nichtjuden ähnlich scheint⁴⁹⁶. Denn nach mehrheitlicher Forschungsmeinung ist dem Judentum trotz der erörterten differierenden rabbinischen Interpretationen ein wirklicher Aus- und Übertritt zu einer anderen Religionsgemeinschaft fremd⁴⁹⁷; es kennt nach Levy nur die Verletzung der Gesetze, wobei der, der gegen sie verstößt, Jude bleibt⁴⁹⁸.

Berichte über den Glaubensabfall einzelner

Im Gegensatz zu alttestamentlichen Berichten über die Apostasie, die hauptsächlich den Glaubensabfall von Gesamtisrael thematisieren, behandeln rabbinische Schriften auch den Abfall einzelner. Hier beispielhaft zu besprechen sind die Apostasie des Propheten Hananja ben Assur, der Mirjam und des Elischa ben Abuja.

Hananja ben Assur gilt im Alten Testament als typisches Beispiel eines ‚Lügenpropheten‘. Von ihm wird Jer. 28 das Aufeinandertreffen mit Jeremia berichtet; beide repräsentieren zwei gegensätzliche Prophetentypen: Hananja versucht, den Erwartungen des Volkes zu entsprechen, und verkündet das Ende der Verschleppung Judas nach Babylon und die Beseitigung ihrer Folgen (Jer. 28,2–4), Jeremia steht hingegen in der Tradition der Unheilspropheten, die Israel Krieg und Seuche ankündigen (ebd. 28,8)⁴⁹⁹.

Hananjas Falschprophetie zeigt sich in einem Wort Jahwes (28,12) und seinem frühen Tod (28,16f.). Er hat zudem ‚Auflehnung gegen den Herrn‘ gepredigt (אֶל־יְהוָה ... סָרָה; 28,16), ein wörtlicher Rückbezug auf Dtn. 13,6 und die dort vorgeschriebene Todesstrafe für alle Propheten, die Israel zum Abfall verleiten⁵⁰⁰.

Die biblische Episode wird vom Babylonischen und Jerusalemer Talmud aufgegriffen. Die Rabbinen führen Hananja als Beispiel für den Wandel von einem wahren zu einem falschen Propheten an⁵⁰¹. Dabei geht zwar aus jSanhedrin 11,7(5),30b hervor, dass unter den Rabbinen durchaus unterschiedliche Positionen über die ‚historische‘ Bewertung Hananjas

496 Auf die gesellschaftliche Wahrnehmung des Apostaten deutet auch das Attribut ‚öffentlich‘ hin: Der Apostat wird durch seinen nichtjüdischen Lebenswandel (etwa fehlende Sabbatobservanz, Verletzung der Speisevorschriften) dem Nichtjuden ähnlich.

497 Vgl. Kampling, *Abfall* 9. – Zum Verbot religionsverschiedener Ehen zwischen Juden und Nichtjuden Novak, *Image* 67; Mühlkamp, *Mischehe* 852f.

498 Vgl. Levy, *Wörterbuch* 3,51 s. v. מוֹמֵר sowie Katz, *Exclusiveness* 68f.: Der Apostat gilt als ‚sinning Jew‘.

499 Zur Deutung der Hananja-Episode vgl. Fischer, *Jeremia* 2,64–84.

500 Vgl. Fischer, *Jeremia* 2,78f.

501 Vgl. bSanhedrin 90a (7,378 Goldschmidt); jSanhedrin 11,7(5),30b (4,21 Schäfer/Becker; dt. Übers.: 310 Wewers).

kursieren⁵⁰², doch gilt er mehrheitlich als Lügenprophet, d. h. als einer, der etwas prophezeit, was er nicht gehört hat⁵⁰³. Sein in der Bibel berichteter Tod ist den Rabbinen Beweis dafür, dass Jeremia, der den Tod angekündigt hatte, ein wahrer, Hananja hingegen ein falscher Prophet war.

Die Abtrünnigkeit Mirjams, einer Frau aus der Familie Bilga, der 15. Dienstklasse der Priester⁵⁰⁴, folgt aus ihrer Ehe mit einem Offizier der seleukidischen Herrscher. Tos. Sukkah 4,28⁵⁰⁵ wird sie als Apostatin bezeichnet, die sich durch ihre Ehe, eine religiöse Mischehe⁵⁰⁶, von Jahwe abgewendet habe⁵⁰⁷. Mirjams Frevel wird zudem durch die Gott anklagende Rede gesteigert, durch die sie die Israeliten zum Abfall auffordert und den Sinn des bisherigen Gottesdienstes in Zweifel zieht⁵⁰⁸. Aus der Formulierung ‚Die Dienstabteilung Bilga: für immer ist ihr Schlachtring unbeweglich festgemacht und ihre Nische verschlossen wegen Mirjam‘⁵⁰⁹ folgt, dass sich die Konsequenzen des Abfalls auf die gesamte Priesterabteilung beziehen: Ihre Gunst ist bei Jahwe gesunken. M.Sukkah 5,8⁵¹⁰ berichtet von einer dauerhaften Benachteiligung der 15. Dienstklasse der Priester (Bilga), die die Tosefta mit der Geschichte über den Abfall der Mirjam aitiologisch begründet⁵¹¹.

Der in der Tradition bekannteste Apostat ist Elischa ben Abuja, ein Toragelehrter des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts⁵¹². Er ist zeitweise Anhänger des Akiba-Kreises⁵¹³. In der Forschung galt er lange als jüdischer Gnostiker, eine These, die heute mehrheitlich abgelehnt wird⁵¹⁴. Elischa tritt gegen eine übermäßige abstrakte Gelehrsamkeit ein und will die Theorie mit

502 Nach Rabbi Yehoshua‘ ben Lewi ist der ein wahrer Prophet, der seine prophetische Tätigkeit zeitweise unterbricht (4,211 Schäfer/Becker; dt. Übers.: 310 Wewers).

503 Zu disziplinären Vorgaben über den Umgang mit Apostaten vgl. o. S. 76–79.

504 Vgl. 1 Chron. 1–19.

505 200 Zuckerman/Liebermann; engl. Übers.: 1,583f. Neusner.

506 Zur Mischehe im rabbinischen Judentum vgl. Mühlenkamp, *Mischehe* 852f. mit weiterer Literatur.

507 Vgl. bSukkah 56b (3,163 Goldschmidt).

508 Vgl. Tos. Sukkah 4,28 (200 Zuckerman/Liebermann; engl. Übers.: 1,583f. Neusner) sowie Rengstorf, *Erläuterung* 59.

509 Tos. Sukkah 4,28 (200 Zuckerman/Liebermann; engl. Übers.: 1,583f. Neusner; dt. Übers.: 61 Bornhäuser/Mayer).

510 2,278 Albeck; dt. Übers.: 244f. Correns.

511 Vgl. Rengstorf, *Erläuterung* 55–57 sowie jSukkah 5,8,55d (2,5–12,179f. Schäfer/Berger).

512 Vgl. Bacher, *Agada* 1,430–434; Maier, *Geschichte* 209–211: ‚Typus des Häretikers‘.

513 Vgl. Stemberger, *Einleitung* 80f. mit weiterer Literatur.

514 Vgl. Maier, *Geschichte* 209.

der Lebenswelt verbinden. jHagigah 2,1,77b⁵¹⁵ nimmt darauf wohl überzeichnend Bezug, wenn sie behauptet, Elischa habe die Schüler der Rabbinen bzw. die Rabbinen selbst getötet⁵¹⁶.

Im Jerusalemer Talmud werden jHagigah 2,1,77b verschiedene Gründe für Elischas Apostasie überliefert; glaubwürdig ist die Annahme einer vollständigen Abwendung vom Judentum aufgrund der polemischen Überzeichnung der Berichte gleichwohl nicht.

Nach einer ersten Erzählung wendet sich Elischa aus Zweifeln an der Gerechtigkeit Gottes von der jüdischen Religion ab. Eines Tages beobachtete er nämlich zwei Personen, die auf die Spitze einer Palme emporstiegen, um dort aus einem Vogelnest die Jungen zu holen. Der erste verstieß gegen das jüdische Gesetz, da er nicht nur die Jungen, sondern auch die Mutter aus dem Nest holte, blieb aber trotz des Gesetzesverstoßes unversehrt; der zweite hingegen, der in Einklang mit Dtn. 22,7 nur die Jungen holte, wurde von einer Schlange gebissen und starb. Die Erzählung endet mit (Elischas) klagender Frage: „Wo ist das Gutegehen von diesem? Wo ist das lange Leben von diesem?“⁵¹⁷.

Nach anderen Berichten lässt Elischa die Beobachtung, dass die Zunge eines Rabbis von einem Hund verschlungen wird, abtrünnig werden. Denn der Gelehrte deutet dies als Urteil über die Tora. Andere glauben, dass er sich deshalb abgewendet habe, weil seine Mutter, als sie mit ihm schwanger war, an Häusern von Götzendienst vorübergegangen sei und sich der Opfergeruch wie Schlangengift auf den Körper des Ungeborenen übertragen habe⁵¹⁸.

Die Erzählungen lassen den Versuch erkennen, die Abwendung Elischas aus dem Akiba-Kreis zu erklären und sie als vollständige Abwendung vom Judentum zu deuten. Elischa, dessen Gelehrsamkeit anerkannt war, soll damit als Abtrünniger charakterisiert und als Person grundsätzlich diskreditiert werden; seine historisch beglaubigte Distanz zu einzelnen Lehrpositionen wird damit in der rabbinischen Tradition zur Apostasie gesteigert⁵¹⁹.

δ Zusammenfassung

Trotz seiner zeitlichen und lokalen Disparatheit ist das Verständnis der Apostasie im Judentum weitgehend einheitlich. Die Apostasie gilt, wie grundsätzlich auch im Christentum, als eine Abwendung von Gott und, besonders im

⁵¹⁵ 2,5–12,320f. Schäfer/Becker; dt. Übers.: 38 Wewers.

⁵¹⁶ Vgl. Maier, *Geschichte* 210.

⁵¹⁷ jHagigah 77b (2,5–12,321f. Schäfer/Becker; dt. Übers.: 41 Wewers).

⁵¹⁸ jHagigah 77b (2,5–12,322 Schäfer/Becker; dt. Übers.: 41f. Wewers).

⁵¹⁹ bHagigah 15a (3,834 Goldschmidt) wird Elischas Abwendung in ein Bildwort gefasst (Er schlägt junge Triebe nieder). Die Metapher versinnbildlicht die Trennung vom Judentum.

Alten Testament, als Bundesbruch, der mit der Zuwendung zu Fremdgöttern einhergeht⁵²⁰. Dieser allgemeinen Gefahr sieht sich das Judentum sowohl in alttestamentlicher als auch in hellenistischer und rabbinischer Zeit ausgesetzt.

Die Verehrung von Fremdgöttern, der engere Götzendienst, ist der entscheidende Tatbestand, an dem die Abtrünnigkeit von Gott festgestellt wird. Darüber hinaus gelten überhaupt Verstöße gegen das Gesetz als Apostasie. Ansätze finden sich bereits im Alten Testament. Num. 15, 30f. wird der Vorsatz als Gotteslästerung interpretiert; in rabbinischer Zeit versuchen Regelungen immer präziser, einzelne Tatbestände als Apostasie zu definieren. Es kommen zudem diffizile Unterscheidungen zwischen einer begrenzten und einer generellen Abtrünnigkeit auf. Besonders der Verstoß gegen Speisevorschriften wird als Ausdruck unerlaubter Assimilation an die fremdreligiöse Umgebung interpretiert⁵²¹.

Einzelne Berichte über den Abfall Israels, etwa die Verehrung des Goldenen Kalbes (Ex. 32) oder der Kult des Baal-Pegor und die Unzucht mit Moabiterinnen bzw. Midianiterinnen (Num. 25) werden in hellenistischer und rabbinischer Zeit intensiv rezipiert. Sie sind Muster, mit denen Juden versuchen, ihre Erfahrungen in der Diaspora zu interpretieren. Philo und Josephus greifen auf Num. 25 zurück, nicht ohne die biblische Vorlage zu erweitern und ihr eigene Deutungen zu verleihen. Philo betont in seiner Darstellung besonders die Gefahr des Götzendienstes, die von der Nähe zu Fremdvölkern her rühre⁵²², Josephus erkennt in Mischehen eine Bedrohung, die zur Aufgabe jüdischer Bräuche führe⁵²³.

Recht einheitlich sind die für Abtrünnige vorgesehenen Strafen: Mehrheitlich wird die Todesstrafe bestimmt, auch wenn ihre Umsetzung fraglich ist. Möglicherweise dient ihre Forderung bereits im Alten Testament mancherorts mehr der Abschreckung und Paränese, als dass an ihren Vollzug gedacht ist⁵²⁴. Die Akzeptanz der Todesstrafe ist auf Dtn. 13 und 17 bzw. ihre Rezeption

520 Vgl. Dtn. 29,24f.: ‚Weil sie den Bund verlassen haben, den Jahwe, der Gott ihrer Väter, mit ihnen geschlossen hatte, als er sie aus dem Land Ägypten führte, weil sie angefangen haben, anderen Göttern zu dienen und sich vor ihnen niederzuwerfen, Göttern, die sie nicht gekannt hatten und die er ihnen nicht zugewiesen hatte‘; 3 Macc. 2,25–33.

521 Vgl. bHorajot 11a (7,1099 Goldschmidt).

522 Vgl. Philo *leg. spec.* 1,56 sowie zur Beurteilung des Götzendienstes bei Philo Fredouille, *Götzendienst* 864.

523 Vgl. Joseph. *ant. Iud.* 4,26–155, bes. 139f. sowie Philo *leg. spec.* 3,29 und Mühlenkamp, *Mischehe* 850f.

524 Gerstenberger, *Recht* 7–20 macht in Bezug auf verschiedene alttestamentliche Rechtsvorschriften (etwa Ex. 21,12–17; Lev. 19) wahrscheinlich, dass diese nicht als Rechtsnormen im engeren Sinn zu interpretieren sind, sondern als Mahnung an die

zurückzuführen. Die biblischen Stellen regeln grundsätzlich das Strafmaß sowohl bei der Anstiftung zur Apostasie als auch bei eigener Abtrünnigkeit. Ergänzungen der Disziplin sind vom hellenistischen Judentum her bekannt: Ausgrenzung und Isolation von der Gemeinschaft sollen Abtrünnigen bereits in dieser Welt drohen⁵²⁵. Der Prävention zuzurechnen ist die bei Philo und Josephus ausgesprochene Ablehnung religionsverschiedener Mischehen⁵²⁶.

Ein grundsätzlicher Unterschied in der Auseinandersetzung mit der Apostasie zeigt sich innerhalb des Judentums in der unterschiedlichen Fokussierung auf das Individuum und die Gemeinschaft. Der Abfall von Gott wird im Judentum Einzelnen, Gruppen oder auch ganz Israel zugeschrieben. Zu beobachten ist, dass im Alten Testament mehrheitlich Israel, das Nord- oder das Südreich in der Gefahr stehen, sich von Gott abzuwenden. Auch die Folgen der Apostasie (etwa der Zorn Jahwes oder die Pest) betreffen das Kollektiv. Dort, wo einzelne abfallen, sind sie Herrscher und als solche Repräsentanten ihres Volkes (etwa Jerobeam und Manasse).

Im hellenistischen und rabbinischen Judentum ist die Perspektive eine andere. Die Apostasie ist hier ein Phänomen einzelner, die durch ihr Vergehen den Abfall von Gott provozieren. Der Einzelne ist jetzt verantwortlich und wird von der Gemeinschaft, möglicherweise um die Gruppenidentität insgesamt zu stärken und über die Ausmerzung von Befleckendem ihre Reinheit zu bewahren⁵²⁷, für sein Vergehen bestraft. Parallel zu zeitgleichen Bewertungen der Abtrünnigkeit im Christentum wird die Abwendung von Gott damit von einem Phänomen, das das Volk betrifft, zu einem Vergehen des Individuums.

5 Apostasie im Neuen Testament

a *Definition*

Das Neue Testament kennt für den Glaubensabfall keinen Terminus technicus⁵²⁸. Dennoch prägt sich ein weitgehend festes Verständnis aus, woran die Apostasie tatbestandsmäßig bemessen wird. Der Glaubensabfall zeigt sich in den Evangelien inhaltlich an der Untreue gegenüber Jesus. Manifestationen

Gruppe. Sie haben mahnenden Charakter und dienen der Etablierung eines Ethos. Eine genaue Differenzierung zwischen Rechtsvorschrift und Paränese ist im Einzelfall schwierig; vgl. auch Megivern, *Death penalty* 11f.

525 3 Macc. 2,33.

526 Vgl. o. Sp. 68f.

527 Zur Unreinheit, die vom Glaubensabfall herrührt, vgl. o. S. 59.

528 Vgl. Rese, *Apostasy* 460.

sind das Verlassen Jesu (d. h. das Ausscheiden aus seiner Gefolgschaft), seine Verleugnung oder sein Verrat. In den übrigen neutestamentlichen Schriften kommen weitere Aspekte wie die Abwendung von seiner Lehre hinzu.

Mt. 26,47–56 schildert die Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane. Nachdem dieser von den Männern der Hohenpriester und Ältesten der Israeliten verhaftet worden ist, schließt Matthäus die Episode mit einer ‚Erzählerbemerkung‘⁵²⁹ ab (‚Das alles aber ist geschehen, damit die Schriften der Propheten in Erfüllung gehen‘) und fügt knapp die Information hinzu:

Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ,Da verließen ihn alle Jünger und
ἔφυγον. flohen‘⁵³⁰.

Die Szene ist von Matthäus minimalistisch gestaltet: Er schildert schlicht und in wenigen Worten die Abwendung der Jünger von Jesus (ἀφιστᾶν, φεύγειν). In der Vorlage bei Markus (14,51f.) folgt ergänzend der Bericht, ein junger Mann sei Jesus gefolgt. Als man ihn zu ergreifen suchte und nur sein Gewand zu fassen bekam, sei er nackt davongelaufen.

Der Evangelist Matthäus reduziert die Stelle auf die bloße Abwendung der Jünger. Das Prädikat φευγεῖν weist auf die Dramatik der Situation, die erzählerisch nicht weiter ausgearbeitet wird⁵³¹. Apostasie ist hier ein Beziehungsabbruch, die Auflösung der Gefolgschaft, hervorgerufen durch eine äußere Bedrohungssituation⁵³².

Joh. 6,66 schildert die Abwendung von Jüngern nach der Rede Jesu über das Himmelsbrot in der Synagoge von Kafarnaum. Viele der Jünger trennen sich von ihm (πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον), als er sich selbst als das Lebensbrot bezeichnet (Joh. 6,53f.)⁵³³. Erneut ist die Apostasie eine wesentlich

529 Vgl. Luz, *Evangelium* 4,168.

530 Die hier und im Folgenden wiedergegebenen deutschen Übersetzungen neutestamentlicher Stellen orientieren sich an der ‚Einheitsübersetzung‘.

531 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1706 s. v. φεύγω.

532 Dass äußere Bedrängnis Apostasie begünstigt oder sogar verursachen kann, halten die Evangelisten auch an anderer Stelle fest: Mc. 4,17; Lc. 8,13; Mt. 13,21 (Jesu Auslegung des Gleichnisses vom Sämann: Wie der Samen, der auf felsigen Boden fällt, keine dauerhaften Wurzeln ausbildet, so wird auch der, der das Wort nur oberflächlich annimmt, in Zeiten der Bedrängnis nicht standhaft sein).

533 Die genauen Gründe für die Abwendung der Jünger sind undeutlich: ἐκ τούτου, ‚von da an (wendeten sich viele seiner Jünger ab)‘ könnte sich nur auf den vorangegangenen Vers 65 beziehen (‚Und er sprach: Darum habe ich euch gesagt: Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist‘) und bedeuten, dass die Jünger sich

personale Abwendung und Aufhebung der Gefolgschaft⁵³⁴. Manche der Jünger entfernen sich von ihrem vormaligen Lehrer (ἀπέρχεσθαι) und ziehen fortan nicht mehr mit ihm umher (περιπατεῖν)⁵³⁵.

Die äußere sichtbare Trennung kann zudem verbunden sein mit der Leugnung der Gefolgschaft. Jesus setzt sie als Möglichkeit voraus, wenn er, im Rahmen einer Aufforderung zum Bekenntnis seiner Botschaft, Mt. 10,32f.⁵³⁶ und Lc. 12,8f.⁵³⁷, festhält, er werde denjenigen, der ihn vor den Menschen verleugne, auch vor seinem Vater im Himmel (Pl.) verleugnen:

“Οστις δ’ ἂν ἀρνήσῃται με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι ἀγῶ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.

Die Leugnung Jesu ist die zum Ausdruck gebrachte und öffentlich artikulierte Abwendung. Prominent ist die des Apostels Petrus. Als ihm von den Mägden des Hohenpriesters nach der Gefangennahme Jesu vorgehalten wird, dessen Anhänger zu sein, leugnet er es dreimal (Mc. 14,66–72 parr. Mt. 26,69–75; Lc. 22,54–62 und Joh. 18,17. 25–27)⁵³⁸. Räumliche Trennung und explizite Verneinung der Anhängerschaft (ἀρνεῖσθαι) sind in der Abtrünnigkeit des Petrus miteinander verbunden⁵³⁹.

Die Apostasie wird in den Evangelien wesentlich personal gedeutet: Abfall ist die Aufgabe der Gefolgschaft, das Nicht-mehr-,bei ihm (scil. Jesus) sein⁵⁴⁰. Seine äußerste Steigerung liegt im singulären Verrat des Judas Iskariot vor⁵⁴¹. Er verlässt Jesus nicht nur und verneint eine Verbindung zu ihm, sondern betreibt aktiv seine Gefangennahme und Auslieferung. Lc. 22, 4 berichtet der Evangelist:

abwendeten, weil sie vom Vater nicht erwähnt waren, oder aber auf die ganze vorangehende Rede Jesu (die Worte über sein Fleisch und sein Blut; vgl. Brown, *Gospel* 297).

534 Das Motiv ‚Standing by Jesus‘ als sichtbares Zeichen der Treue zu Jesus hebt besonders Brown, *Apostasy* 82 hervor.

535 Vgl. Brown, *Gospel* 297; Griffith, *Jews* 187.

536 Vgl. Luz, *Evangelium* 2,129f.

537 Vgl. Bovon, *Evangelium* 2,257–260.

538 Vgl. Gnllka, *Evangelium* 2,289–295; Luz, *Evangelium* 210–224; Bovon, *Evangelium* 4,338–360.

539 Einer zeitlich begrenzten Apostasie machen sich zudem alle Jünger schuldig, die Jesus bei seiner Verhaftung in Gethsemane verlassen und ihm nach der Auferstehung in Galiläa erneut begegnen (Mc. 14,50; 16,7 parr. Mt. 26,56; 28,10. 16–20).

540 ‚Bei ihm sein‘ (μετ’ αὐτοῦ εἶναι) ist technischer Ausdruck für die Jüngerschaft (Mc. 3,14; 5,18; Mt. 12,30); vgl. Brown, *Apostasy* 56. 88.

541 Zu Judas Iskariot, neutestamentlicher Prototyp des Verräters, vgl. u. S. 96–99.

Καὶ ἀπελθὼν συνελάλησεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτοὺς παραδῶ αὐτόν.

„Und nachdem er (scil. Judas) weggegangen war, sprach er mit den Hohenpriestern und den Hauptleuten, wie er ihn (scil. Jesus) an sie ausliefern könnte“.

Der Vers verdeutlicht die Steigerung der Apostasie, die in der Judasgestalt vorliegt. Ἀπέρχεσθαι, ‚weggehen/sich entfernen‘, bezeichnet die Abwendung von Jesus⁵⁴²; eine Steigerung wird dann durch die Prädikate des Hauptsatzes und des indirekten Fragesatzes erzielt: Judas belässt es nicht bei einer einfachen Abwendung, sondern bespricht sich sogar mit den Gegnern Jesu (συλλαλεῖν) und will den vormaligen Meister ausliefern (παραδίδοναι⁵⁴³). Judas' Verrat (Lc. 6,16: [...] καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς ἐγένετο προδότης) wird dadurch zum Kulminationspunkt der Apostasie in den Evangelien.

In den außerevangelischen, neutestamentlichen Schriften verändert sich der bisherige Befund. Apostasie ist jetzt nicht mehr wesentlich die Aufhebung einer Beziehung, sondern eine Abwendung vom Glauben an Christus (an das Evangelium) und kann zudem mit götzendienerischen Praktiken verbunden sein.

Paulus schreibt wahrscheinlich zwischen 53 und 55 nC. an die Gemeinden in Galatien⁵⁴⁴. Das wenige Jahre zuvor durch den Apostel missionierte Gebiet droht durch den Einfluss von Fremdmissionaren abzuirren (Gal. 1,6–9):

Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ] εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον.

„Ich bin erstaunt, dass ihr so schnell von dem, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, zu einem anderen Evangelium abfallt“.

Gal. 1,6 benennt den Anlass des paulinischen Briefs: Die oder mehrere Gemeinden in Galatien drohen sich von Paulus und seiner Botschaft ab- und gleichzeitig einem neuen Evangelium zuzuwenden (μετατίθεσθαι)⁵⁴⁵. Formal auffallend ist, dass die Abwendung von der paulinischen Botschaft unmittelbar

542 Vgl. Brown, *Apostasy* 82 sowie zur Wortbedeutung u. S. 89.

543 Zu παραδίδοναι und dem stammverwandten Partizip ὁ παραδιδούς, ‚der Ausliefernde‘, das gleichsam zu einem Judas-Attribut wird, vgl. u. S. 96 Anm. 614.

544 In der Forschung umstritten ist, ob Galatien sich auf die gleichnamige Landschaft oder die Provinz bezieht; vgl. Rohde, *Brief* 5–8; Borse, *Brief* 7–9.

545 Zur Wendung ‚anderes Evangelium‘ vgl. Beyer, *Ἑτερος* 701; Bruce, *Epistle* 80–82; Lührmann, *Brief* 18–20.

mit der Zuwendung zu einem ‚anderen Evangelium‘ einhergeht. Die Apostasie ist also, wie in vergleichbaren Berichten des Alten Testaments⁵⁴⁶ und der Alten Kirche⁵⁴⁷, eine Doppelbewegung aus Ab- und Zuwendung.

Im vierten Kapitel des Briefs wird inhaltlich deutlicher, wovor Paulus warnt. Die Galater ‚wenden sich wieder den schwachen und armseligen Elementarmächten zu‘ (ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα; 4,9); sie beobachten, so Paulus, Tage, Monate, Zeiten und Jahre (4,10). Diese Sitte verurteilt der Apostel und diskreditiert sie als heidnisch⁵⁴⁸. Die Gemeinden Galatiens machen sich in den Augen des Apostels des Götzendienstes schuldig und werden erneut zu Sklaven der Götter (ἐδουλεύσατε τοῖς [...] θεοῖς; 4,8). 1 Tim. 4,1f. nennt diesen Tatbestand (Abtrünnigkeit zeigt sich am Götzendienst) ebenfalls; der Brief projiziert ihn zwar auf die apokalyptische Endzeit, stellt ihn aber als Gefährdung der gegenwärtigen Gemeinden dar⁵⁴⁹: Der Abfall vom Glauben geht einher mit der Zuwendung zu trügerischen Geistern und teuflischen Lehren (Häresien?⁵⁵⁰)⁵⁵¹.

Der Timotheusbrief zeigt, dass die Apostasie sich im Gegensatz zu den Evangelien (in nachjesuanischer Zeit) nicht mehr im Verlassen Jesu manifestiert, sondern in der Aufgabe des Glaubens (ἀποστήσονται [...] τῆς πίστεως). Abtrünnigkeit wird zur Abwendung von einem Bekenntnis. Brown fasst diesen auffallenden Unterschied zwischen Evangelien und den übrigen neutestamentlichen Schriften folgendermaßen zusammen:

Discipleship in the Age of Jesus meant following Jesus; discipleship in the Age of the church means becoming a Christian (πιστεύω)⁵⁵².

2 Joh. 9–11⁵⁵³ warnt vor Gefahren, die von Irrlehrern für den Glauben ausgehen⁵⁵⁴. Sie bekennen nicht, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, und bringen die Gläubigen, die sich ihnen anschließen, um den vollen

546 Vgl. dazu o. S. 48f.

547 Vgl. dazu o. S. 13–20.

548 Zur auch im Judentum bekannten Kalenderfrömmigkeit vgl. Bruce, *Epistle* 80–82; Borse, *Brief* 147; Lührmann, *Brief* 18–20.

549 Vgl. Oberlinner, *Pastoralbriefe* 174f.

550 Vgl. Roloff, *Brief* 219–221.

551 Vgl. Oberlinner, *Pastoralbriefe* 176.

552 Vgl. Brown, *Apostasy* 101.

553 Vgl. den Kommentar bei Brown, *Epistles* 685–693.

554 Paulus warnt Act. 20,30f. ebenfalls vor Irrlehrern, die die Jünger auf ihre Seite ziehen; vgl. 1 Tim. 1,3.

Lohn (2 Joh. 7f.). Die Apostasie der Gläubigen besteht hier in der Verletzung der Lehre Christi (2 Joh. 9):

Πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδασκῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει. Jeder, der darüber hinausgeht und nicht in der Lehre Christi bleibt, hat Gott nicht‘.

Wie im Galaterbrief ist die Apostasie also an die Aufgabe eines Bekenntnisses bzw. einer Lehre geknüpft. Die Verben προάγειν, ‚vorwärts-/weitergehen‘⁵⁵⁵, und verneintes μένειν, ‚bleiben‘⁵⁵⁶, beschreiben den Vorgang der Aufgabe, das Substantiv διδασχῇ, ‚Lehre‘⁵⁵⁷, den Bezugspunkt, von dem sich die Abtrünnigen abwenden⁵⁵⁸.

b Terminologie

Das Substantiv ἀποστασία, ‚der Abfall im religiösen Sinn‘⁵⁵⁹, wird im Neuen Testament zweimal verwendet⁵⁶⁰: Act. 21,21 wirft Jakobus, der Herrenbruder, Paulus vor, Juden, die unter Heiden leben, die Apostasie von Mose, d. h. vom jüdischen Gesetz (Beschneidung und jüdische Bräuche), zu lehren ([...] ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους). – Das Zusammentreffen von Jakobus und Paulus ist in das Jahr 57 nC. zu datieren. Ein zunehmend jüdisches Gruppenbewusstsein prägt die Judenchristen in Jerusalem, vor dessen Hintergrund Jakobus Vorwürfe gegen Paulus erhebt⁵⁶¹. Ἀποστασία bezeichnet hier den Abfall von der Beobachtung des jüdischen Gesetzes, der Tora⁵⁶².

Angesichts der verbreiteten unmittelbaren Parusieerwartung warnt Paulus die Thessalonicher in seinem zweiten Brief, sich über die Zeit der Ankunft des

555 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1406 s. v. προάγω.

556 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1021 s. v. μένω.

557 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 386 s. v. διδασχῇ.

558 Der grundsätzlichen Neubestimmung der Apostasie in den außerevangelischen neutestamentlichen Schriften steht auch nicht Hebr. 3,12 entgegen. Abtrünnigkeit ist hier nur auf den ersten Blick die Aufgabe einer personalen Beziehung (ἀποστήναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος; vgl. Koester, *Hebrews* 258f.). Wesentlich wird sie als ‚Austritt aus der Gemeinschaft‘ gedeutet; die Stelle warnt vor der Auflösung der Gemeinde und des sie tragenden Bekenntnisses (Grässer, *Hebräer* 1,186).

559 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 197 s. v. ἀποστασία.

560 Vgl. Schlier, *Ἀποστασία* 510f.; Balz/Schneider, *Ἀποστασία* 339; Rese, *Apostasy* 460.

561 Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* 2,222.

562 Vgl. Schlier, *Ἀποστασία* 510.

Herrn nicht täuschen zu lassen (2 Thess. 2,3). Dem Tag des Herrn (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου; 2 Thess. 2,2) werde, so Paulus, der ‚Abfall‘ (ἀποστασία) und das Auftreten eines göttlichen Widersachers vorausgehen (2 Thess. 2,3). Im Hintergrund steht eine geläufige jüdisch-apokalyptische Vorstellung, nach der sich in der Endzeit ein allgemeiner Abfall von Gott und seinem Gesetz vollziehen werde⁵⁶³.

Act. 21,21 und 2 Thess. 2,3 sind die einzigen Stellen, an denen im Neuen Testament ἀποστασία verwendet wird. Das Substantiv bezeichnet den Abfall im religiösen Bereich und findet sich nicht in einer weiteren Bedeutung für den ‚militärischen bzw. politischen Aufstand‘ oder die ‚Rebellion‘⁵⁶⁴. Dennoch sind ἀποστασία und auch die vom gleichen Stamm gebildeten Wörter, ἀποστάτης, ‚der Abtrünnige‘⁵⁶⁵, und ἀφιστῆν, ‚sich entfernen/sich trennen‘⁵⁶⁶, keine exklusiven Termini technici. Vielmehr werden von den neutestamentlichen Autoren eine Fülle weiterer Begriffe verwendet⁵⁶⁷; sie sind nur teilweise mit den in der altkirchlichen Literatur gebrauchten Verben identisch⁵⁶⁸.

Das Verb ἀπέρχεσθαι, ‚weggehen/sich entfernen‘, bedeutet Joh. 6,66 ‚abfallen‘⁵⁶⁹. In der bereits oben zitierten Stelle wird der Abfall einiger Jünger berichtet⁵⁷⁰. Μετατίθεσθαι, eigentlich ‚sich selbst an eine andere Stelle bringen‘⁵⁷¹, lenkt die Perspektive auf die Doppelbewegung der Apostasie, die in einer Ab- und Zuwendung besteht. Gal. 1,6 beschreibt den Abfall von dem, der die Galater berufen hat (scil. Paulus), und die gleichzeitige Zuwendung zu einem ‚anderen Evangelium‘⁵⁷².

In der metaphorischen Sprache ist die Vorstellung der Apostasie als ‚Fallen‘ und ‚Abkommen vom rechten Weg‘ populär. Das Verb πίπτειν und die Komposita παραπίπτειν sowie ἐξπίπτειν bezeichnen das ‚Abfallen‘ vom Glauben bzw. aus der Gnade Gottes. Rom. 11,11. 22 wird πίπτειν auf Israel bezogen, das drohe, seinen Status besonderer Erwählung zu verlieren. Hebr. 6,6 thematisiert die Unmöglichkeit einer Umkehr derjenigen, die, obwohl sie Taufe und

563 Vgl. Schlier, *Ἀποστασία* 510f.; Trilling, *Brief* 81f.

564 Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon* 218 s. v. ἀποστασία sowie o. S. 13.

565 Das Substantiv kommt im Neuen Testament nur in einer Lesart zu Jac. 2,11 παραβάτης νόμου vor: ἀποστάτης νόμου.

566 Ἀφίστασθαι kann absolut (Lc. 8,13), mit Genitivobjekt (1 Tim. 4,1) oder mit indirektem Objekt in einer Präpositionalphrase (Hebr. 3,12) stehen.

567 Die Darstellung folgt Rese, *Apostasy* 460.

568 Vgl. dazu o. S. 20–23.

569 Vgl. auch Act. 1,25: παραβαίνειν, ‚übertreten/abtreten‘, vom Glaubensabfall des Judas.

570 Vgl. o. S. 84f.

571 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1041 s. v. μετατίθημι.

572 Vgl. Maurer, *Μετατίθημι* 162.

Eucharistie empfangen haben, abgefallen sind (Hebr. 6,4–6: Ἀδύνατον γὰρ τοὺς [...] παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν [...]). Παραπίπτειν wird in dieser Bedeutung absolut verwendet⁵⁷³. Gal. 5,4 warnt Paulus die Gemeinden Galatiens, nicht zu versuchen, durch die Erfüllung des Gesetzes gerecht werden zu wollen. Dann gelte die Aussage: ‚Ihr seid aus der Gnade herausgefallen‘ (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε).

Die Vorstellung der Apostasie als eines ‚Abkommens vom rechten Weg‘ kann durch verschiedene Verben zum Ausdruck gebracht werden. Ἀστοχεῖν, ‚abirren/irren‘, wird in den Pastoralbriefen verwendet. 1 Tim. 6,20f. warnt der Verfasser den Adressaten Timotheus, das anvertraute Glaubensgut zu bewahren, denn schon einige seien vom Glauben abgeirrt (τινες [...] περὶ τὴν πίστιν ἡστόχησαν)⁵⁷⁴; 2 Tim. 2,18 mahnt zum rechten Umgang mit Irrlehrern. Hymenäus und Philetus seien ‚von der Wahrheit abgekommen‘ (περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστόχησαν) und behaupteten, die Auferstehung sei bereits geschehen. Die gnostisierende Ansicht, die die Auferstehung rein spiritualistisch deutet und auf das Diesseits bezieht⁵⁷⁵, lässt darauf schließen, dass die Genannten, Hymenäus und Philetus, Gnostiker geworden sind⁵⁷⁶. Neben ἀστοχεῖν greift καταλείπειν die Wegmetapher auf und macht den metaphorischen Bezug explizit: Irrlehrer haben den ‚geraden Weg verlassen‘ (καταλείποντες εὐθείαν ὁδόν; 2 Petr. 2,15).

Auf einzelne weitere Verben ist abschließend hinzuweisen. Hebr. 10,26–31 wird vor den Gefahren des Abfalls gewarnt. Für Abtrünnige kann es nach der Auffassung des Verfassers keine Vergebung mehr geben (Hebr. 10,26):

Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία.

‚Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, bleibt für (diese) Sünden kein Opfer mehr übrig‘.

573 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1255 s. v. παραπίπτω; anders Michaelis, *Παραπίπτω* 171: Παραπίπτω ist hier nicht so sehr als ‚abfallen‘, sondern als ‚sich verfehlen, zu Fall kommen‘ zu deuten.

574 Vgl. Roloff, *Brief* 371–375.

575 Vgl. Weiser, *Brief* 210–219, bes. 217.

576 Zu Hymenäus (vgl. auch 1 Tim. 1,20) und Philetus vgl. Weiser, *Brief* 195: ‚Die beiden als Beispiel genannten Irrlehrer (scil. Hymenäus und Philetus) waren wahrscheinlich weder wirkliche Zeitgenossen des Absenders und der Adressaten noch reale Gestalten der Vergangenheit, die etwa in der Missionsgeschichte der Gemeinde eine negative Rolle gespielt hätten‘.

Der Verfasser des Hebräerbriefts verwendet zur Bezeichnung des Verstoßes das Verb ἀμαρτάνειν, ein Wort, das verschiedene Formen der Verfehlung und des Sündigens benennt⁵⁷⁷. Durch Vers 28 wird die Stelle des Hebräerbriefts in Beziehung zu Dtn. 17,2–7 und die dort getroffene Bestimmung über die Bestrafung von Abtrünnigen (Todesstrafe) gebracht⁵⁷⁸. Daraus folgt, dass ἀμαρτάνειν nicht eine beliebige Form des Sündigens meint, sondern die bewusste Abwendung (ἐκουσίως) vom Glauben, der in der Taufe angenommen wurde (μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας)⁵⁷⁹.

Ἀρνεῖσθαι, ‚verweigern/leugnen‘, bedeutet im Kontext der Apostasie die Lossagung von Gott (Tit. 1,16; 1 Joh. 2,22) oder auch die Verleugnung Jesu (Mt. 26,70. 72) und bezeichnet die Auflösung eines personalen Verhältnisses⁵⁸⁰. Mit sächlichem Objekt, etwa von der Verleugnung des Glaubens, steht es 1 Tim. 5,8 sowie Apc. 2,13 (καὶ οὐκ ἡρνήσω τὴν πίστιν μου).

c *Disziplin*

Im Gegensatz zum Alten Testament und zum rabbinischen Judentum spielen, so Günter Röhser, genau sanktionierte Rechtsvorschriften im Neuen Testament eine untergeordnete Rolle⁵⁸¹. Rechtsvorstellungen der (jüdischen und auch römischen) Umwelt werden übernommen und bleiben im Grundsatz in Geltung.

Das hat zur Folge, dass eine systematische Betrachtung der Disziplin im neutestamentlichen Schrifttum fehlt, auch wenn sich rechtsterminologische Begriffe⁵⁸² bis zur Vorstellung eines Welt- und Endgerichts⁵⁸³ hin mehrfach finden. Nachösterlich wird die Bedeutung der Bewährung im Glauben betont, und die Paränese erlangt eine wichtige Funktion, durch die die Erfüllung der Gebote Jesu zwar angemahnt, ihre Verletzung aber rechtlich überhaupt nicht oder nur unzureichend sanktioniert wird⁵⁸⁴.

577 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 83 s. v. ἀμαρτάνειν.

578 Vgl. dazu die Ausführungen o. S. 57f.

579 Vgl. Grundmann, *Ἀμαρτάνω* 317f.

580 Vgl. Schlier, *Ἀρνεόμαι* 468–471.

581 Vgl. Röhser, *Strafe* 205.

582 Vgl. etwa δίκη, ‚Strafe‘ (2 Thess. 1,9; Jud. 7 u. ö.), ἐκδίκησις, ‚Bestrafung‘ (Rom. 12,19; 2 Thess. 1,8; Hebr. 10,30 u. ö.), κόλασις, ‚Strafe/Züchtigung‘ (Mt. 25,46; 1 Joh. 4,18 u. ö.), und τιμωρία, ‚Strafe‘ (Hebr. 10,29).

583 Vgl. Brandenburger, *Gericht* 469–483, zu Paulus Mattern, *Verständnis* sowie, über das neutestamentliche Schrifttum hinaus, Volz, *Eschatologie*, bes. 89–97. 272–309.

584 Vgl. Röhser, *Strafe* 206.

Auch die diszipliniäre Beurteilung der Apostasie bleibt im Neuen Testament unscharf. In den Evangelien fehlt sie ganz⁵⁸⁵, im Corpus Paulinum sind besonders Stellen im ersten Korintherbrief und dem deuteropaulinischen Hebräerbrief einschlägig, in denen der Glaubensabfall ausführlicher behandelt wird.

Im ersten Korintherbrief warnt Paulus die Selbstsicheren, die meinen, sie könnten nach Taufe und Eucharistie nicht mehr abfallen (10,1–13, hier 10,12):

Ὅσπε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλέπew μὴ ,Wer also zu stehen glaubt, der gebe
πέση⁵⁸⁶. acht, dass er nicht fällt‘.

Als warnendes Beispiel dient die Geschichte des Volkes Israel, das trotz ‚geistiger Speise‘ (10,3: πνευματικὸν βρῶμα) und ‚Trank‘ (10,4: πνευματικὸν [...] πόμα), Vorbilder für Brot und Wein in der Eucharistie, nicht nur von Abfall bedroht gewesen, sondern auch tatsächlich abgefallen sei. Viele der Israeliten seien, so Paulus, in der Wüste umgekommen, da Gott keinen Gefallen mehr an ihnen gefunden habe (10,5). Das Beispiel des Volkes Israel fungiert als Vorausdeutung einer möglichen Bestrafung der Korinther, sollten auch sie abfallen (10,6: ‚Diese Dinge aber geschahen für uns als Beispiel, [...]‘)⁵⁸⁷. Die Textstelle ist der eindringlichen Mahnung zuzurechnen⁵⁸⁸.

Im deuteropaulinischen Hebräerbrief wird die Apostasie zweimal ausführlicher behandelt. Hebr. 6,4–12 wird eine zweite Umkehr für Abgefallene ausgeschlossen, Hebr. 10,26–31 auf das sechste Kapitel Bezug genommen und erneut vor der Apostasie gewarnt⁵⁸⁹.

Zunächst zu Hebr. 6,4–12: Der konkrete Ausschluss einer zweiten Umkehr für Abtrünnige wird in einer längeren Satzperiode formuliert (4–6); sie ist der erste Teil eines insgesamt dreiteiligen Abschnitts (6,4–6. 7f. 9–12):

585 Mc. 8,38, Mt. 10,32f. sowie Lc. 12,8f., die Ankündigung Jesu, er werde denjenigen, der ihn vor den Menschen verleugnet, auch vor seinem Vater im Himmel verleugnen, können nur als unpräzise und nicht rechtlich zu interpretierende Bestrafung der Apostasie gelten.

586 Möglicherweise ist πίπτειν euphemistischer Ausdruck für ‚sterben‘; vgl. Gundry Volf, *Paul* 122.

587 Vgl. Oropeza, *Apostasy* 82f.; Schrage, *Brief* 2,412f.

588 Vgl. Orr/Walther, *Corinthians* 247–249.

589 Das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen kann im Hebräerbrief als Patron-Klienten-Beziehung interpretiert werden; vgl. DeSilva, *Favor*.

4. Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, γευσασμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου 5. καὶ καλὸν γευσασμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος 6. καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.

„4. Denn es ist unmöglich, die, die einmal erleuchtet worden sind, die die himmlische Gabe gekostet haben und zu Teilhabern des Heiligen Geistes geworden sind, 5. die das gute Wort Gottes sowie die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben, 6. und dann doch abgefallen sind, wieder zur Umkehr zu bringen, denn sie schlagen den Sohn Gottes sich selber ans Kreuz und machen ihn zum Gespött“.

Prägnant stellt der Verfasser des Briefs ἀδύνατον an den Anfang der Aussage: ‚Es ist unmöglich‘. Was unmöglich ist, wird im Folgenden ausgeführt: ‚diese (τοὺς) (scil. die abtrünnigen Christen) (...) wieder zur Umkehr zu bringen‘⁵⁹⁰. Die Abtrünnigen (παραπεσόντες) werden durch drei Partizipialkonstruktionen charakterisiert: 1) Sie sind einmal erleuchtet worden (möglicherweise eine Bezugnahme auf die Taufe), 2) haben die himmlische Gabe gekostet (möglicherweise ist hiermit die Eucharistie gemeint) und 3) den heiligen Geist empfangen. Die Reihe der Partizipien zeigt, dass die später abtrünnigen Christen voll initiiert sind (τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας); ihr Abfall steht dazu in einem ‚wirkungsvollen Gegensatz‘⁵⁹¹. Das Verb παραπίπτειν kommt an keiner weiteren Stelle des Neuen Testaments vor⁵⁹²; es bezeichnet nicht das Abirren durch das Begehen irgendwelcher Sünden, sondern überhaupt den Abfall vom Glauben, durch den der Empfang der genannten Heilsgaben aufgehoben wird⁵⁹³.

Bei diesen Christen, so der Verfasser des Hebräerbriefts, ist es unmöglich, sie erneut zur Umkehr zu bringen (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν)⁵⁹⁴. Die einmal vollzogene Erleuchtung kann nicht erneuert werden (auffallend ist der Gegensatz von ἅπαξ und πάλιν); der Abfall ist grundsätzlich⁵⁹⁵ und der dadurch bewirkte Heilsausschluss endgültig. Die Begründung folgt im abschließenden Partizip: Die Abtrünnigen vergehen sich am Sohn Gottes (sie schlagen ihn

590 Vgl. Koester, *Hebrews* 312f.

591 Grässer, *Hebräer* 1,354.

592 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1255 s. v. παραπίπτω.

593 Vgl. Grässer, *Hebräer* 1,354.

594 Vgl. Langton, *Spirits* 281.

595 Vgl. Marshall, *Power* 144.

erneut ans Kreuz⁵⁹⁶) und verspotten ihn. Apostasie bedeutet demnach ein Vergehen an Jesus Christus selbst.

Den Versen 4–6 folgen in den Versen 7f. ein Gleichnis und in den Versen 9–12 eine abschließende Anrede der Hebräer, die die Härte der ἀδύνατον-Satzperiode abzufangen sucht. Das Gleichnis hat begründende Funktion (V. 6: γάρ). Der einzelne Gläubige wird mit einem Acker verglichen, auf den beständig Regen, d. h. Gnadengaben, fallen. Bringt dieser nützliche Früchte hervor, bewährt er sich also im Glauben, dann ‚empfängt er Segen von Gott‘ (μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ). Erweist sich der Acker hingegen trotz des Regens als unfruchtbar und wachsen auf ihm nur Dornen und Disteln, d. h. fällt der Gläubige ab, dann wird der Acker durch Feuer (εἰς καὶσιν) vernichtet und der Gläubige dauerhaft vom Heil ausgeschlossen. Das Gleichnis soll den zuvor festgesetzten Ausschluss einer zweiten Umkehr plausibilisieren⁵⁹⁷. Es ist der Agrarwelt entnommen und leicht aus dem Bild- in den Sachbereich übertragbar. – Die Verse 9–12 stellen den versöhnlichen Abschluss des Abschnitts dar: Ganz im Gegensatz (V. 9: δέ) zur bisher behandelten Gefahr der Apostasie ist der Verfasser in Bezug auf die Hebräer von ihrer grundsätzlichen Gottestreue überzeugt (Sie erweist sich in ihren Werken und ihrer tätigen Nächstenliebe; v. 10)⁵⁹⁸. Die Gefahr besteht aber im Nachlassen des Eifers (v. 12: νωθοὶ γένησθε), und genau davor will der Prediger warnen (v. 11). Der paränetische Charakter des Gesamtabschnitts zeigt sich also vor allem von seinem Ende (v. 9–12) her: Der Ausschluss der zweiten Umkehr in den Versen 4–6 ist als Warnung, die neuen Glaubenseifer stimulieren soll, nicht als Straffestsetzung zu interpretieren. Der Prediger stellt den Hebräern in der Apostasie den äußersten Fall nachlassenden Eifers vor Augen, um sie ‚heilsam zu schrecken‘⁵⁹⁹.

Die Warnung vor den Gefahren des Glaubensabfalls steht auch im Mittelpunkt von Hebr. 10,26–31. Der Text wird durch eine ‚These‘⁶⁰⁰ eröffnet: Die Apostasie ist unvergebbar (v. 26f.), bevor die folgenden Verse 28–31 die Aussage durch Schriftzitate legitimieren. Zentral für die Beurteilung der Apostasie ist die einleitende These:

596 Vgl. Marshall, *Power* 144.

597 Vgl. Koester, *Hebrews* 323.

598 Vgl. Koester, *Hebrews* 316.

599 Delitzsch, *Commentar* 221; Grässer, *Hebräer* 1,346.

600 Grässer, *Hebräer* 3,34.

26. Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, 27. φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦ ὑπεναντίου.

„26. Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, bleibt für (diese) Sünden kein Opfer mehr übrig, 27. sondern nur eine furchtbare Erwartung des Gerichts und ein eiferndes Feuer, das die Gegner verzehren wird“.

Der Verfasser des Hebräerbriefts stellt das Adverb ἔκουσίως, ‚freiwillig/vorsätzlich‘⁶⁰¹, prominent an den Anfang. Für den Christ, der, obwohl getauft und damit initiiert (μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας⁶⁰²), vorsätzlich sündigt, d. h. ohne äußeren Zwang vom Glauben abfällt⁶⁰³, gibt es keine Möglichkeit erneuter Buße und Umkehr. Der Frevel des Abfalls wird durch die Charakterisierung der Abwendung als ‚vorsätzlich‘ gesteigert; hierdurch gilt er antikem Rechtsempfinden als großes Übel⁶⁰⁴, das der äußersten Strafe unterliegt: dem vernichtenden Gerichtsfeuer⁶⁰⁵.

Die Verse 28–31 begründen die angedrohte Strafe argumentativ durch Hinzuziehung alttestamentlicher Stellen. Dtn. 17,2–7 und die dortige Todesstrafe für Apostaten (ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως) stehen im Hintergrund von Vers 28; Dtn. 32,35f. und die göttlichen Gerichtsworte im Lied des Mose an die Israeliten werden in Vers 30 aufgegriffen. Sie dienen als autoritativer Schriftbeweis. Die argumentative Einbettung der alttestamentlichen Belege in den Hebräerbrief erfolgt dabei mit Hilfe der rhetorischen Figur *a minori ad maius*: Wenn schon im Alten Bund die Verletzung der mosaischen Gesetze mit diesen Strafen belegt wurde, um wie viel mehr muss dies dann im Neuen Bund erfolgen (v. 29: πόσω δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ [...])⁶⁰⁶.

Hebr. 10,26–31 mahnt erneut zur Beharrlichkeit im Glauben. Der Verfasser wendet sich wie 1 Cor. 10,1–13 und Hebr. 6,4–12 nicht an Abgefallene, sondern an solche, die drohen, sich vom Glauben abzuwenden und im Eifer für das Bekenntnis zu erlahmen (Hebr. 10,25 erwähnt, dass Gläubige den

601 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 490 s. v. ἔκουσίως.

602 Die Wendung bezeichnet die christliche Initiation; Hebr. 6,4f. werden als Initiationsritus die einmal gewährte Erleuchtung (wahrscheinlich die Taufe), die himmlische Gabe (wahrscheinlich die Eucharistie) und der Geistempfang genannt; vgl. Koester, *Hebrews* 451.

603 Zur spezifischen Bedeutung von ἁμαρτάνειν vgl. o. S. 90f.

604 Vgl. Koester, *Hebrews* 451; Grässer, *Hebräer* 3,34f.

605 Zu diesem Bild vgl. Lang, *Feuer*, bes. 168f.; Zwickel, *Feuer* 669f.

606 Vgl. Grässer, *Hebräer* 3,43.

Zusammenkünften fernbleiben: *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, [...]*⁶⁰⁷). Ihnen wird jeweils der äußerste Fall der Entfernung vom Glauben, die Apostasie, mahnend vor Augen geführt⁶⁰⁸. Die Paränese, nicht so sehr die Etablierung einer konkreten Disziplin steht im Fokus, auch wenn deutlich ist, dass im (vom Verfasser des Hebräerbriefs als unwahrscheinlich erachteten⁶⁰⁹) Fall einer Apostasie die Abtrünnigen die äußersten irdischen⁶¹⁰ und himmlischen⁶¹¹ Strafen erleiden.

d *Berichte über den Glaubensabfall einzelner*

In den Evangelien, der Apostelgeschichte, dem Corpus Paulinum und den übrigen neutestamentlichen Schriften finden sich verschiedene Berichte und Perikopen über Apostasien. Sie beziehen sich auf einzelne, wie im Fall des Judas Iskariot, Paare, wie im Fall des Hananias und der Saphira, und auf ganze Gemeinden oder zumindest große Teile von ihnen, wie im Fall der Galater. Der Glaubensabfall kann ‚vergangenes Ereignis‘, unmittelbar gemeindliche Gefährdung oder endzeitlich erwartete Bedrohung (Apc. 13) sein. Einzelne neutestamentliche Erzählungen werden nachfolgend thematisiert.

Alle vier Evangelien berichten von der Gestalt des Judas Iskariot. Er gehört, abhängig davon wie sein Beiname gedeutet wird, als einziger Judäer und damit Nicht-Galiläer zum Zwölferkreis⁶¹²; von den Synoptikern wird sein Name in den Berufungsberichten jeweils als letzter unter den Aposteln verzeichnet (Mc. 3,19; Mt. 10,4; Lc. 6,16)⁶¹³. Den Evangelisten gilt er einhellig als Verräter⁶¹⁴, der Jesus an die Hohenpriester ausliefert und verkauft. Mc. 14,10f., Mt. 26,14–6 und Lc. 22,3–6 wendet er sich an die Hohenpriester und plant die Auslieferung

607 Altkirchlich gilt nach einzelnen kirchenrechtlichen Bestimmungen das Fernbleiben von der Kirchenversammlung als Indiz der Apostasie; vgl. dazu u. S. 169f. 208f. 231f.

608 Vgl. Hebr. 10,32–39.

609 Vgl. Hebr. 6,9: Πεισμέθ' ἀγαπητοί, τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν.

610 Hebr. 6,4–6 zielt auf eine lebenslange Exkommunikation.

611 Hebr. 10,26f. droht Apostaten mit dem endzeitlichen Feuergericht.

612 Vgl. Marshall, *Power* 87f.; Klauck, *Verräter* 724; Terbuyken/Kremer, *Judas* 142f.

613 Vgl. Klauck, *Jünger* 33–44.

614 Παραδίδοναι (Mc. 3,19; Mc. 14,10f. parr Mt. 26,15f.; Lc. 22,4. 6; Mc. 14,18. 21 parr Mt. 26,21. 24; Lc. 22,21f.; Mt. 26,25; Lc. 22,48), ὁ παραδιδούς (Mc. 14,42. 44; Mt. 26,48; 27,3f.) und ὁ προδότης (Lc. 6,16) charakterisieren Judas (die Belege sind entnommen Klauck, *Verräter* 724₁₉). Dabei bedeutet παραδίδοναι zunächst ‚überliefern/ausliefern‘ (vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 1242f. s. v. παραδίδωμι) und gewinnt erst in Bezug auf Judas (im Passionsbericht) die negative Konnotation des ‚Verrats‘ bzw. des ‚Verratens‘ (vgl. Popkes, *Παραδίδωμι* 44. 47f.).

Jesu. Mc. 14,18–21, Mt. 26,24f. und Lc. 22,21f. überliefern Jesu Ankündigung des Verrats (teilweise mit Namensnennung des Judas, teilweise ohne). Mc. 14,43–46, Mt. 26,47–50 und Lc. 22,47f. wird schließlich die Verhaftung Jesu im Garten Gethsemane berichtet: Judas küsst als Erkennungszeichen Jesus, woraufhin er von den Soldaten und Dienern der Hohenpriester ergriffen wird. Judas' Tod schildern nur Mt. 27,3–10 und Act. 1,15–20. Im Matthäusevangelium erhängt sich Judas aus Reue über seinen Verrat; in der Apostelgeschichte stürzt er kopfüber und zerbricht (1,18: [...] καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάχθηεν μέσος [...])⁶¹⁵. – Von Johannes wird ebenfalls Jesu Vorausdeutung auf den Verräter überliefert (13,21–30), zudem zeigt er Judas als Betrüger bei der Salbung in Bethanien (12,1–8): Er ist dort ein habgieriger Dieb, der Einkünfte veruntreut.

In den Judasdarstellungen zeigen sich unterschiedliche Akzentuierungen. Als grundsätzliche Entwicklungslinie kann dabei eine ‚sich von Mk bis Joh steigernde Negativzeichnung‘⁶¹⁶ gelten. Markus interpretiert Judas als Beispiel für die Apostasiegefährdung jedes Christen. In 14,17–21 schildert er Jesu Ankündigung des Verrats. Judas wird vom Evangelisten nicht explizit ‚Verräter‘ genannt, vielmehr lässt er Jesus betonen, dass es ‚einer von euch‘, d. h. einer aus dem Zwölferkreis (v. 18: εἷς ἐξ ὑμῶν; v. 20: εἷς τῶν δώδεκα), sein werde. Bei Markus tritt dadurch die Judasgestalt zurück: Der Verrat könnte von jedem anderen begangen werden. Der Evangelist stellt die Apostel hinsichtlich ihrer Treue zu Jesus insgesamt in Frage⁶¹⁷.

Matthäus gibt die zurückhaltende, vorsichtige Judasdarstellung, die er bei Markus fand, auf: Jesus bezeichnet Judas beim Letzten Abendmahl als denjenigen, der ihn ausliefern werde (26,25)⁶¹⁸. Aus der Darstellung seines Selbstmordes (27,3–10) wird deutlich, dass der Evangelist die Gestalt vor allem unter der Perspektive alttestamentlicher Schrifttradition und ihrer Erfüllung sieht (27,9; vgl. Sach. 11,12f.; Jer. 18,2f.; 19,1–11; 32,6–10)⁶¹⁹. Judas ist das Instrument des Bösen, der Hohenpriester und Ältesten, die sich seiner nur so lange bedienen, bis sie Jesus gefangen genommen haben und ihn dann rüde aufgeben (27,4)⁶²⁰. Sein Tod wird knapp geschildert (27,5): (...) καὶ

615 Verzeichnis und Deutungen der alttestamentlichen Bezugstexte bei Klauck, *Verräter* 731–733.

616 Müller-Fieberg, *Judas* 1024; vgl. die Analyse der Judasgestalt im Neuen Testament bei Goldschmidt/Limbeck, *Verrat*.

617 Vgl. Gnllka, *Evangelium* 2,238f.

618 Vgl. Luz, *Evangelium* 4,90.

619 Vgl. Klauck, *Verräter* 731.

620 Vgl. Luz, *Evangelium* 4,241.

ἀπελθὼν ἀπήγγξατο, ‚dann ging er weg und erhängte sich‘. In der Darstellung des Matthäusevangeliums vollzieht der Verräter an sich selbst die Strafe für sein begangenes Vergehen⁶²¹.

Bei Lukas wird Judas sogleich in der Berufungsperikope als Verräter charakterisiert (6,16). Der Evangelist nimmt damit die späteren Ereignisse vorweg. Judas selbst erscheint in dem Augenblick, als er sich anschickt, Jesus an die Hohenpriester und Ältesten auszuliefern, als ‚Werkzeug‘ des Satans (22,3)⁶²²: ‚Satan aber ging in Judas, genannt Iskariot, ein‘ (Ἐισήλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην). Judas plant zwar, wie bei Markus und Matthäus, selbstständig die Übergabe Jesu, sein Handeln unterliegt aber der Macht des Satans, und das Geschehen scheint so auf einer höheren Ebene angesiedelt: auf der Gottes und des Teufels⁶²³. Dies ist der entscheidende Unterschied, der Lukas von Markus und Matthäus trennt: Judas' Verrat ist eingeordnet in den endzeitlichen Kampf zwischen Gott und Teufel⁶²⁴.

Johannes verlagert die Diabolisierung der Judasgestalt vor den Passionsbericht. Während Lukas das Eingehen des Teufels in Judas erst 22,3 und damit am Anfang des Leidens Jesu berichtet⁶²⁵, stellt es Johannes weit voran in den Kontext Jesu Wirken in der Welt. Bereits Joh. 6,70f. heißt es: ‚Und doch ist einer von euch ein Teufel. Er (scil. Jesus) sprach aber von Judas, dem Sohn des Simon Iskariot‘ (καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν. Ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου)⁶²⁶. Damit wird im Johannesevangelium gleich zu Beginn die Charakterisierung der Gestalt grundgelegt: Judas gehört immer schon dem Teufel an. Joh. 13,21–30, Jesu Vorhersage des Verrats, und die Notiz des Evangelisten (v. 27: [...] ‚da ging der Satan in jenen ein‘ [(...) τότε εἰσήλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς]) sind vor diesem Hintergrund nicht viel mehr als eine nachträgliche Bestärkung, dass der Verräter ganz unter der Macht des Teufels steht⁶²⁷. Der Leser hat diese Information bereits im sechsten Kapitel erhalten. Johannes führt die über die einzelnen Evangelisten zu beobachtende Negativzeichnung zu einem Abschluss. Im Kontext seiner dualistischen

621 Vgl. Luz, *Evangelium* 4,239 sowie Klauck, *Jünger* 94f. mit Verweis auf 2 Sam. 17,23.

622 Klauck, *Verräter* 726; vgl. Brown, *Apostasy* 85; Klauck, *Jünger* 52f.

623 Vgl. Langton, *Essentials* 170; Bovon, *Evangelium* 4,215.

624 Vgl. Bovon, *Evangelium* 4,212.

625 Vgl. Brown, *Apostasy* 93: Judas ist in der lukanischen Darstellung nicht sogleich ein Instrument des Teufels.

626 Vgl. Klauck, *Jünger* 74–76; ders., *Verräter* 728.

627 Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 3,37.

Theologie ist Judas, der Verräter, untrüglich ein Repräsentant der Nacht und des Teufels (v. 30: ‚Er [scil. Judas] ging sofort hinaus. Es war aber Nacht‘)⁶²⁸.

Eine der Judasdarstellung vergleichbare paränetische Funktion kommt in der Apostelgeschichte der Erzählung über Hananias und Saphira zu (Act. 5,1–11). Wie Judas in den Evangelien, so symbolisiert das Ehepaar in der Zeit der frühen Kirche die Gefahr des Abfalls⁶²⁹. Als Hananias und Saphira ein ihnen gehörendes Grundstück verkaufen, geben sie nicht den vollen Erlös (vgl. Act. 4,32f.) der Gemeinde, sondern nur einen Teil (Act. 5,2)⁶³⁰. Von Petrus befragt, ob der der Gemeinde vorgelegte Betrag der ganze Verkaufserlös sei, sagen sie die Unwahrheit und bejahen die Frage. Hananias und Saphira ereilt daraufhin in der zweiteiligen Darstellung des Lukas der Tod (Act 5,1–6. 7–11)⁶³¹.

Die beiden Protagonisten der in der Forschung als ‚Doppelstrafwundergeschichte‘ bezeichneten Erzählung⁶³² machen sich schwerer Vergehen schuldig: Sie unterschlagen nicht nur einen Teil des Erlöses und verletzen dadurch die Gemeinschaft (Verstoß gegen Act. 4,32)⁶³³, sondern lügen auch gegen den Heiligen Geist (Act. 5,3. 9) und Gott (Act. 5,4). Das Ereignis des unmittelbar auf ihre Lüge hin eintretenden Todes macht deutlich, dass sie göttlicher Strafe unterliegen⁶³⁴. Die Episode symbolisiert die Gefährdungen der Kirche von innen; sie ist, wie das Ehepaar zeigt, von Beginn an vom Abfall bedroht, der durch die Unterschlagung nur äußerlich angezeigt wird. Dem Mann, Hananias, hat, wie Judas, Satan sein Herz erfüllt (Act. 5,3: ‚Hananias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt, [...]?’ [Ἐνανία, διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, (...)]). Wie zur Zeit Jesu auf einen aus dem Zwölferteis gewinnt er auch zur Zeit der jungen Kirche Einfluss auf einzelne Glieder der ἐκκλησία und gefährdet sie insgesamt⁶³⁵. Lukas gestaltet die Erzählung von Hananias und Saphira als mahnendes Kontrastexempel, kurz nachdem er im vierten Kapitel das Ideal der Jerusalemer Urgemeinde geschildert hat⁶³⁶.

628 Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 3,36f.; Klauck, *Verräter* 730.

629 Vgl. Brown, *Apostasy* 98; Marshall, *Power* 96f.

630 Vgl. Schneider, *Apostelgeschichte* 1,373.

631 Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* 1,195.

632 Pesch, *Apostelgeschichte* 1,195; Weiser, *Gottesurteil* 149 rechnet sie der Gattung der Normenwundererzählungen zu.

633 Vgl. Weiser, *Gottesurteil* 157: Die Sünde des Ehepaars besteht ‚im selbstsüchtigen Umgang mit materiellem Gut‘.

634 Vgl. Weiser, *Gottesurteil* 158.

635 Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* 1,204; Weiser, *Gottesurteil* 157 nennt als weiteren Bezugstext der Hananias und Saphira-Erzählung Lc. 4,1–13, die Versuchung Jesu durch den Teufel.

636 Vgl. Schneider, *Apostelgeschichte* 1,372: ‚Als allgemeine Grundlage für die Entstehung der Erzählung kann die Formel gelten, die das Deuteronomium an vielen Stellen als

Der Galaterbrief lässt über Jerusalem und die Episode des abtrünnigen Ehepaars hinaus beispielhaft Gefährdungen des Glaubens in paulinischen Gemeinden erkennen⁶³⁷. Paulus hat das Gebiet in Kleinasien nach Act. 16,6 und 18,23 zweimal auf seinen Missionsreisen aufgesucht; die Gründung der Gemeinden fällt in den Zeitraum nach 50 nC.⁶³⁸ Nur wenige Jahre später, vermutlich zwischen 53 und 55 nC., sieht sich der Apostel genötigt, von Ephesus aus nach Galatien zu schreiben: Fremde Missionare, Judenchristen (möglicherweise aus Jerusalem?)⁶³⁹, predigen dort und gefährden die vormaligen Missionserfolge des Apostels⁶⁴⁰. Von den Heidenchristen Galatiens fordern sie nach Gal. 5,2f. und 6,12f. die Beschneidung und, damit einhergehend, die Beobachtung des mosaischen Gesetzes (Gal. 3,2. 5 und 5,4 deuten dies an). Die Gal. 4,10 berichtete Kalenderfrömmigkeit der Gemeinden könnte ebenfalls auf jüdische Einflüsse bzw. Missionierungsversuche durch Judenchristen zurückzuführen sein, auch wenn Paulus sie als heidnisch verurteilt (Gal. 4,8f.)⁶⁴¹.

Der Apostel erkennt im neuerlichen Verhalten der galatischen Gemeinden eine grundsätzliche Glaubensgefährdung. Gal. 4,17 warnt er, das Bemühen der Missionare um sie sei trügerisch und nicht aufrichtig: ‚Sie wollen euch (scil. von der Gemeinschaft der Kirche) ausschließen, damit ihr euch um sie eifrig bemüht‘ ([...], ἀλλὰ ἐκκλείσαι ὑμᾶς θέλουσιν, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε). Gal. 5,4 wird er noch deutlicher und schreibt: ‚Ihr seid von Christus abgekommen, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt; ihr seid aus der Gnade gefallen‘ (Κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξέπεσατε)⁶⁴². Paulus lässt keinen Zweifel daran, dass die Gemeinden durch das Wirken der Missionare und ihre Neuorientierung gefährdet sind. Die Apostasie ist für ihn eine konkrete und unmittelbare Bedrohung⁶⁴³.

Auf die ihm mitgeteilten Missstände in Galatien (unklar ist, wie ihn Informationen hierüber erreichten) reagiert Paulus mit einem eigenen Schreiben, in dem er zunächst wesentlich auf seinen eigenen Lebenslauf abstellt⁶⁴⁴: Er schildert die Berufung und Einsetzung zum Völkerapostel (Gal. 1,10–24), rekurriert auf die Ereignisse des Apostelkonzils (Gal. 2,1–10)

Weisung bietet: Du sollst das Böse (den Bösen) ausrotten aus deiner Mitte!‘ mit Verweis auf Dtn. 13,6; 17,7. 12; 19,19 u. a.

637 Vgl. Sanders, *Schismatics* 164–166; Smiles, *Gospel*.

638 Vgl. Borse, *Brief* 9; hingegen Röhde, *Brief* 5f.: Ende der 40er Jahre.

639 Vgl. Mussner, *Galaterbrief* 24–27; Borse, *Standort* 166.

640 Vgl. Barclay, *Truth* 36–74; Martin, *Apostasy* 437–461.

641 Vgl. Lührmann, *Brief* 72f. sowie Mussner, *Galaterbrief* 290–304.

642 Vgl. Gundry, *Paul* 213f.

643 Vgl. Smiles, *Gospel* 99f.; Wilson, *Wilderness apostasy* 550. 570.

644 Vgl. Barclay, *Truth* 75–105.

und bezieht sich auf die Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochien (Gal. 2,11–21), Episoden, die das Heidenchristentum legitimieren sollen. Ab dem dritten Kapitel legt er dar, wie sich Glaube, Gnade und Gesetz zueinander verhalten. Durch den Glauben an Christus seien die Christen gerechtfertigt, nicht durch die Erfüllung des Gesetzes, so Paulus (Gal. 2,16)⁶⁴⁵; die alttestamentliche Abrahamsgestalt dient als Beispiel (Gal. 3,1–18)⁶⁴⁶. Forderungen der Missionare, die Beschneidung zu praktizieren und das mosaische Gesetz zu halten, verfälschten hingegen den christlichen Glauben (Gal. 5,1–12). Den Brief beschließen Mahnungen zur Nächstenliebe und zu einem Leben aus dem Geist (Gal. 5,13–16). Gesonderte Mahnungen ergehen gegen die Beschneidungen (Gal. 6,11–15).

Der Galaterbrief zeigt exemplarisch Gefährdungen junger christlicher Gemeinden auf. Missionare bewirken Verunsicherungen; Abfall droht. Paulus antwortet hierauf mit Schreiben, die der Korrektur und Rückbindung dienen. Er nutzt sie zu theologischen Grundlegungen (hier des Verhältnisses von Rechtfertigung und Glaube) und zur eindringlichen Paränese⁶⁴⁷. Strafandrohungen formuliert er nicht.

Die neutestamentlichen Schilderungen der Endzeit und der Wiederkunft Christi weisen verschiedene Charakteristika auf, die wesentlich von der jüdischen Apokalyptik geprägt sind⁶⁴⁸. Zu den Topoi gehört neben der Vorstellung, dass ein Antichrist und Pseudopropheten auftreten werden, die Annahme einer allgemeinen Apostasie der Gläubigen (Mt. 24,4. 10; 2 Thess. 2,2f.; 1 Tim. 4,1–5 und Apc. 13).

Der Evangelist Matthäus beschreibt die Endzeit und die mit ihr verbundenen Zeichen besonders eindrücklich 24,3–31⁶⁴⁹: Jesus antwortet auf die Frage der Jünger, wann die Endzeit eintreten und mit welchen Zeichen sie verbunden sein werde (24,3). Dreimal warnt er bzw. konstatiert, viele würden in die Irre geführt werden und abfallen (Mt. 24,4: Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ; 24,10: Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ [...]; 24,24: [...], ὥστε πλανήσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς). Der Abfall vieler Gemeindeglieder ist das wesentliche Merkmal der

645 Vgl. Eckert, *Verkündigung* 231 sowie zur Bedeutung der Rechtfertigungslehre im Galaterbrief Borse, *Standort* 171.

646 Die Apostasiegefährdung der Galater wird mit der Situation Israels während des Exodus verglichen; vgl. Wilson, *Wilderness apostasy* 551f. 555 sowie Grindheim, *Apostate* 545–565.

647 Ein paränetischer Teil liegt besonders Gal. 5,13–6,10 vor; Eckert, *Verkündigung* 149f. weist darauf hin, dass Paulus hier die Anliegen der konkreten Gemeindesituation überschreitet und allgemeine Mahnungen formuliert.

648 Vgl. etwa die Schilderungen Jub. 23,14–21; 4 Esr. 5,1–12; ÄthHen. 91,7; 93,9.

649 Matthäus greift in seiner Darstellung auf Mc. 13,3–27 zurück.

Endzeit und daher auch beherrschendes Thema des Abschnitts⁶⁵⁰; der matthäische Jesus geht davon aus, dass viele Pseudopropheten auftreten und die Gläubigen verwirren werden. Diese treten nicht von außen an die Gemeinden heran, sondern stammen aus ihrer Mitte, sind also selbst vormalige Glieder⁶⁵¹. Die Apostasie ist eine Gefahr, die von innen der Kirche droht: Höhepunkt ist der Mt. 24,10 geschilderte gegenseitige Verrat: ‚Dann werden viele zu Fall kommen, einander ausliefern und einander hassen‘ (Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους).

Die Frage, wann mit der Parusie zu rechnen ist, steht auch im Hintergrund von 2 Thess. Irrlehrer sind in Thessaloniki aufgetreten und haben mit der Botschaft, der Tag des Herrn habe sich bereits ereignet (2 Thess. 2,2), die Gemeinde verwirrt⁶⁵². Paulus warnt in seinem Schreiben die Gläubigen vor dem Einfluss der Irrlehrer. Zwei Ereignisse gehen seiner Ansicht nach der Parusie voraus (2 Thess. 2,3): die ‚Apostasie‘ (ἀποστασία) und das Auftreten des ‚Menschen der Gesetzlosigkeit‘ (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας)⁶⁵³. Der Apostel greift auf zentrale Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik zurück. Der im Neuen Testament seltene Terminus der Apostasie meint den allgemeinen Abfall⁶⁵⁴, der Mensch der Gesetzlosigkeit das Auftreten des Antichristen⁶⁵⁵. Er wird Vers 8 erneut als ἀνομος, ‚Gesetzloser‘⁶⁵⁶, bezeichnet; aus dem Folgevers (v. 9) geht hervor, dass er unter der Macht des Teufels steht (κατ’ ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ). Er ist der auch andernorts genannte Antichrist und Lügenprophet⁶⁵⁷.

Der Verfasser des ersten Timotheusbriefs warnt vor dem Auftreten von Irrlehrern. Sie sind der Gnosis zuzurechnen und raten zum Eheverzicht und zur Nahrungsaskese (1 Tim. 4,3)⁶⁵⁸. Unter ihrem Einfluss werden manche, so schreibt er, in den letzten Zeiten vom Glauben abfallen (ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως) und sich täuschenden Geistern und dämonischen Lehren zuwenden (προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων; 1 Tim. 4,1). Der Abfall vom Glauben ereignet sich erneut in der

650 Vgl. Luz, *Evangelium* 3,407: Das Thema einer allgemeinen Apostasie wird daher bereits Mt. 24,4 eingeführt, ein Vers, der gemeinsam mit Vers 3 als Einleitung des Gesamtabschnitts dient.

651 Vgl. Luz, *Evangelium* 3,420.

652 Vgl. Langton, *Spirits* 272f.; ders., *Essentials* 192–194; Ernst, *Gegenspieler* 24–27.

653 Zu den Bedeutungen des Wortes ἀνομία in der Septuaginta und der neutestamentlichen Literatur vgl. Ernst, *Gegenspieler* 33f.

654 Vgl. o. S. 88f. sowie Ernst, *Gegenspieler* 30.

655 Vgl. Trilling, *Brief* 81–83.

656 Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch* 143 s. v. ἀνομος.

657 Vgl. Trilling, *Brief* 83.

658 Vgl. Roloff, *Brief* 224.

Endzeit; er ist verbunden mit einer Zuwendung zu falschen Lehren. Ab- und Zuwendung ereignen sich gleichzeitig⁶⁵⁹.

Eine der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Stellen neutestamentlicher Endzeitvorstellungen ist Apc. 13. Sie schildert zunächst Apc. 13,1–10 das Aufsteigen eines Tieres aus dem Meer und Apc. 13,11–18 ein Tier vom Land⁶⁶⁰. Das Tier aus dem Meer vereinigt in sich die Züge eines Löwen, Panthers, Bären und Ungeheuers, die aus der Vier-Weltreiche-Vision Dan. 7,2–7 bekannt sind⁶⁶¹, und symbolisiert das Römische Reich⁶⁶². Es trägt teuflische Züge, bezieht es doch seine Macht vom Drachen und damit vom Teufel her (Apc. 13,4). Die Welt verehrt es götzendienerisch und wirft sich vor ihm nieder (Apc. 13,3f., hier 4: καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι)⁶⁶³.

Die Vision des Tieres vom Land ist schwieriger zu interpretieren. Möglicherweise soll es wie das erste Assoziationen an Leviathan⁶⁶⁴ oder Behemoth wecken⁶⁶⁵. Es verleitet zur Verehrung des ersten Tieres und lässt ihm durch die Menschen ein Standbild errichten (Apc. 13,12. 14). Giesen deutet es als ‚Symbol für alle (...), die sich für den Kaiserkult einsetzen‘⁶⁶⁶. Apc. 13 will wohl maßgeblich vor den gegenwärtigen Gefahren warnen, die von der Verehrung der Herrscher für den Glauben herrühren. Im Standbild wird letztlich der Teufel angebetet; der Herrscherkult ist Götzendienst und Apostasie.

e Zusammenfassung

Die Vorstellung einer endzeitlichen allgemeinen Apostasie begegnet in verschiedenen neutestamentlichen Schriften. Voranstehend wurden Mt. 24,4. 10 für die Evangelien, 2 Thess. 2,2f. sowie 1 Tim. 4,1–5 für das Corpus Paulinum und Apc. 13 beispielhaft untersucht. Im Hintergrund der Visionen und ihrer Inszenierungen stehen jüdisch-apokalyptische Traditionen, aber auch historische Erfahrungen (etwa die Herrschaft des Antiochus Epiphanes⁶⁶⁷) und

659 Vgl. Roloff, *Brief* 220.

660 Zur Bildersprache und den johanneischen Motiven in Apc. 13 umfassend Glonner, *Bildersprache* 110–157.

661 Vgl. Lohse, *Offenbarung* 77; Ernst, *Gegenspieler* 132.

662 Vgl. Langton, *Essentials* 211; Lohse, *Offenbarung* 78; Wengst, *Devil* 70–72.

663 Die Forschung erkennt hierin eine Anspielung auf den Herrscherkult und die gottgleiche Verehrung der Kaiser; vgl. Giesen, *Offenbarung* 309f.

664 Vgl. Van Imschoot/Hornung, *Leviathan* 1245–1251.

665 Vgl. Giesen, *Offenbarung* 310f.

666 Giesen, *Offenbarung* 310.

667 Ernst, *Gegenspieler* 28 in Bezug auf 2 Thess. 2,3–12: ‚Die historische Wurzel der eschatologischen Idee des Abfalls ist wohl in jener innerjüdischen Abfallsbewegung zur Zeit des Antiochus Epiphanes zu sehen, wie sie im 1. Makkabäerbuch geschildert wird‘.

gegenwärtige Gefahren für den Glauben (etwa ein immer populärer werdender Herrscherkult⁶⁶⁸), die den Bestand der Gemeinden bedrohen. Der allgemeine Abfall wird in den Darstellungen verbunden mit dem Auftreten eines teuflischen Widersachers und Lügenpropheten sowie mit zahlreichen katastrophenartigen Erfahrungen.

Ganz im Gegensatz zu den ausufernden Bildern der Endzeit zeigt sich die Apostasie nach den Evangelien in jesuanischer Zeit in der schlichten Abwendung von Jesus (weitere Apostasie): Jünger, die abtrünnig werden, wenden sich von ihrem Lehrer und Meister ab. Die Beziehung wird aufgegeben; sie sind nicht mehr bei ihm (scil. Jesus) (Mc. 3,14; 5,18; Mt. 12,30). Der Verrat des Judas Iskariot ist der Kulminationspunkt der Abtrünnigkeit, denn bei dem vormaligen Jünger verbindet sich die Abwendung zudem mit der Auslieferung Jesu an die Hohenpriester.

Inden außerevangelischen Schriften verändert sich das Apostasieverständnis. Das bisher beobachtete personale Kriterium wird von formalen abgelöst: Abtrünnigkeit bedeutet die Aufgabe des Glaubens und Bekenntnisses. Inhalte werden von den Apostaten nicht mehr geteilt und in der Folge (unter Umständen) Götzendienst praktiziert, der aber nicht auf den heidnischen Kult eingeführt sein muss⁶⁶⁹. Die Galater etwa wenden sich von Paulus und seiner Botschaft ab und einem ‚anderen Evangelium‘ zu, die Thessalonicher lassen sich von Irrlehrern verwirren und nehmen an, die Parusie des Herrn habe sich bereits ereignet (2 Thess. 2,2), und der Verfasser des ersten Timotheusbriefs stellt fest, dass Abfall die Zuwendung zu täuschenden Geistern und teuflischen Lehren bedeute (4,1). Der neutestamentliche Apostasiebegriff bleibt insgesamt weit und unterscheidet sich von der jüdischen Begriffsbildung durch seinen fehlenden Bezug zum heidnischen Kult (engere Apostasie).

Vor diesem Hintergrund ist die in der Apostelgeschichte geschilderte Episode von Hananias und Saphira (5,1–11) zunächst singulär. Ihr Abfall besteht nicht in einer explizit inhaltlichen Glaubensaufgabe, sondern in der Täuschung der Gemeinde und der Lüge gegenüber Gott und dem Heiligen Geist. Das äußere Verhalten des Ehepaars deutet jedoch auf eine innere Abwendung vom Glauben hin, die in den Handlungen nur ihren manifesten Ausdruck erhält. Es wird daher von der Forschung zu Recht als Apostasie interpretiert⁶⁷⁰. Lukas nutzt die Geschichte, um vor den inneren Gefahren junger Gemeinden zu warnen.

668 Vgl. Giesen, *Offenbarung* 318f.

669 Vgl. Fredouille, *Götzendienst* 868.

670 Vgl. Brown, *Apostasy* 98–109.

Auffallend ist, dass in den neutestamentlichen Schriften kein Strafsystem für den Glaubensabfall formuliert wird. Hebr. 6,4–6 zielt auf eine lebenslange Exkommunikation der Apostaten, Hebr. 10,26f. bedroht sie mit einem endzeitlichen Feuergericht. Da die Textstellen aber einem paränetischen Kontext zuzurechnen sind, können sie nicht als eigentliche Straffestsetzungen gelten⁶⁷¹.

⁶⁷¹ Vgl. dazu o. S. 95f.

Theologie

1 Allgemein

Der Teufel gilt im antiken Christentum als erster Apostat, der zwar von Gott geschaffen, dann aber von ihm abgefallen ist. ‚Abtrünniger‘ (ἀποστάτης bzw. *apostata*) findet sich als Attribut für den Teufel häufig. Auch bei weiteren für ihn verwendeten Namen (u. a. *adversarius*, *belial*, *diabolus*, *draco*, *satan*) wird versucht, diese als fast synonyme, historisch nur unterschiedlichen Sprachen zuzurechnende Begriffe zu deuten, die letztlich alle den Teufel als ‚Abtrünnigen‘ bezeichnen.

Justin bietet im ‚Dialog mit dem Juden Tryphon‘ eine erste¹ Vernetzung und wechselseitige Herleitung der verschiedenen Bezeichnungen². Von Mose sei der Teufel, so schreibt er in Anlehnung an die Beschreibung des Sündenfalls in Gen. 3, als Schlange bezeichnet worden; Hiob und Sacharja hätten ihn διάβολος, Jesus aber habe ihn Satan (σατανᾶς) genannt, wahrscheinlich eine Bezugnahme auf Mt. 4,10, die Versuchung Jesu in der Wüste: ‚Weg mit Dir, Satan (σατανᾶ)!‘³. Im Folgenden führt Justin die verschiedenen Begriffe auf unterschiedliche sprachliche Ursprünge zurück: Das griechische σατανᾶς glaubt er in den semitischen Wurzeln σατα, ‚Abtrünniger‘, und νας, ‚Schlange‘, verankern zu können. Dies bedeuteten die Wörter bei Juden und Syrern. Justin setzt so gleich zwei bzw. drei Termini für den Teufel sprachgeschichtlich miteinander in Beziehung (σατανᾶς, ἀποστάτης und ὄφεις)⁴.

Den Ausruf Mt. 4,10: ‚Weg mit Dir, Satan!‘ zitiert auch Irenäus. Für ihn ist er Ausdruck der Entlarvung des Teufels:

1 Vgl. bereits Apc. 12,9 sowie zu den verschiedenen neutestamentlichen Bezeichnungen des Teufels Duclos, *Chute* 136f.

2 Iust. *dial.* 103,5 (PTS 47,248 Marcovich): Ἡ λέοντα τὸν ὠρυόμενον ἐπ’ αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον, ὃν Μωυσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ἰώβ καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ διάβολος κέκληται. Καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται, ὄνομα ἀπὸ τῆς πράξεως ἧς ἔπραξε σύνθετον κτησάμενον αὐτὸν μηνύων; vgl. Dochhorn, *Sturz* 29f.

3 Vgl. auch Mc. 1,13; 3,26; Lc. 11,18; 22,31.

4 Iust. *dial.* 103,5 (PTS 47,248 Marcovich): Τὸ γὰρ σατὰ τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστί, τὸ δὲ νας ὄνομα ἐξ οὗ ἡ ἐρμηνεία ὄφιν ἐκλήθη. Ἐξ ὧν ἀμφοτέρων τῶν εἰρημένων ἐν ὀνομα γίνεται σατανᾶς.

*Satana enim verbum hebraice apostatam significat*⁵. ,Das Wort Satan bezeichnet nämlich auf Hebräisch den Apostaten‘.

Johannes Chrysostomus erklärt die verschiedenen Namen mit ihrer jeweiligen Bedeutung als Aspekte des Teufels. In der Homilie *De diabolo tentatore* findet sich sogleich im zweiten Kapitel eine Passage, in der Johannes Etymologien der Bezeichnungen anführt. Das Wort διάβολος leitet er von διαβάλλειν, ‚anklagen/beschuldigen‘, ab⁶. Der Teufel klage die Menschen bei Gott an und ihn wiederum bei den Menschen⁷. Der Begriff ἀποστάτης werde auf den Teufel angewendet, da er nicht von Anfang an ‚schlecht‘ (πονηρός) gewesen, sondern es geworden sei, nachdem er sich von Gott abgewendet hatte⁸. Erst jetzt habe er den Menschen um seine Güter beneidet. Theodoret von Cyrus setzt die Tradition der verschiedenen Bezeichnungen des Teufels und ihre sprachliche Herleitung bereits voraus. In seiner ‚Heilung der heidnischen Krankheiten‘ nennt er sie knapp in einer Darlegung des Wesens der Dämonen⁹. Ihr Anführer heiße ‚Satan‘ (σατανᾶς), das Wort bedeute auf Hebräisch ‚Abtrünniger‘ (ἀποστάτης); διάβολος, ‚Teufel‘, werde er genannt, weil er Gott bei den Menschen verleumde und Zwietracht und Krieg unter ihnen säe¹⁰.

Hieronymus zeigt in seinen exegetischen Kommentaren Interesse an sprachlichen Differenzierungen¹¹. In einer Auslegung zu Jes. 27,1 (‚An jenem Tag bestraft der Herr mit seinem harten Schwert den Leviathan, die schnelle

- 5 Iren. *haer.* 5,21,2 (SCH 153,272 Rousseau/Doutreleau/Mercier). Zu Belial als hebräischer Bezeichnung für den Apostaten vgl. Joh. Chrys. 2 *Cor. hom.* 13,3 (PG 61,493f.): Οὐδὲ εἶπε, τοῖς τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς τοῦ διαβόλου, ἀλλ’ ὁ πολλῷ πλεόν ἀφειστήκει, Χριστῷ καὶ Βελίαρ.
- 6 Vgl. Lattimore, *Devil*.
- 7 Joh. Chrys. *diab.* 2,2 (PG 49,259): Διάβολος γὰρ ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν εἴρηται. Διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν Θεόν.
- 8 Joh. Chrys. *diab.* 2,2 (PG 49,260): Πονηρὸς καλεῖται, ἡ δὲ πονηρία οὐ φύσεώς ἐστιν, ἀλλὰ προαιρέσεως. Καὶ γὰρ καὶ αὕτη ποτὲ μὲν ἐγγίνεται, ποτὲ δὲ ἀπογίνεται. Μὴ γὰρ δὴ τοῦτό μοι εἶπης, ὅτι ἐπ’ ἐκείνου διαπαντὸς μένει. Καὶ γὰρ καὶ ἐπ’ ἐκείνου οὐκ ἐξ ἀρχῆς ἦν, ἀλλὰ μετὰ ταῦτα ἐπεγένετο, διὸ καὶ ἀποστάτης λέγεται.
- 9 Theodrt. *affect.* 100 (SCH 57,199 Canivet): Ἡμεῖς γὰρ τούτους καὶ τὸν τούτων γε ἄρχοντα, ὃν σατανᾶν τὰ θεῖα παραγορεύει λόγια – δηλοῖ δὲ τοῦνομα τὸν ἀποστάτην κατὰ τὴν Ἑβραίων φωνήν. Καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ διάβολον, ὡς τὸν θεὸν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις συκοφαντοῦντα καὶ αὐτοῖς γε τοῖς ἀνθρώποις ἔριν πρὸς ἀλλήλους καὶ διαμάχην ἐμβάλλοντα (...).
- 10 Zu griechischen Teufelsvorstellungen des fünften Jahrhunderts vgl. besonders Bartelink, *Teufels- und Dämonenglaube* 27–38 sowie für weitere altkirchliche Stellen Ign. *ad Phil.* 11,3 (2,162 Funk/Diekamp): Σὺ ὁ Βελίαρ, ὁ δράκων, ὁ ἀποστάτης, ὁ σκολιὸς ὄφις, ὁ τοῦ θεοῦ ἀποστάτης (...); Theoph. Ant. *ad Autoly.* 2,28 (72 Grant).
- 11 Vgl. auch die knappe Unterscheidung Hier. *in psalm.* 108 (CCL 72,231f. Morin).

Schlange, den Leviathan, die gewundene Schlange. Den Drachen im Meer wird er töten') befasst er sich mit den verschiedenen Namen des Teufels: *Diabolus*, ein Wort, das ‚Verleumder‘ (*criminator*) bedeute, sei der griechische Terminus für den Teufel; auf Hebräisch heiße er *satan*, das ‚Widersacher‘ (*adversarius*) meine. Ebenso nenne man ihn Belial, das bedeute Apostat, Pflichtverletzer und *absque iugo*¹². Mit der letzten Junktur etymologisiert Hieronymus das hebräische Belial und leitet es aus בלי, ‚Joch/Rücken‘, und der Negationspartikel על ab: Belial heiße der Teufel deswegen, ‚weil er von seinem Nacken den Dienst für den Herrn abgeworfen hat‘¹³. Hieronymus listet neben den bereits bekannten Bezeichnungen weitere auf. *Leviathan* ist seiner Auffassung nach der hebräische Name für den Drachen¹⁴, und *cetus*, ‚Meertier/Meerdrache‘, wird von ihm als biblischer Begriff gedeutet, der Leviathan bisweilen ersetze¹⁵.

In den altkirchlichen Termini für den Teufel finden verschiedene Traditionen und Sprachen zusammen¹⁶. Aus Gen. 3 und Apc. 12 sowie 20 ergibt sich die Vorstellung des Teufels als Schlange¹⁷ und Drache¹⁸. Jes. 27,1 fördert seine Deutung als Meerungeheuer und Leviathan¹⁹. Die biblischen Stellen spiegeln eine ideengeschichtliche und (hier besonders) begriffliche Vielfalt wieder, unter der die Bezeichnung des Teufels als Apostat eine ist, die teilweise unterschiedslos (wie bei Hieronymus) neben anderen verwendet wird, teilweise aber auch differenziert (wie bei Johannes Chrysostomus) gebraucht wird, um

12 Hier. in *Is.* 8,27,1 (CCL 73,344 Adriaen).

13 Hier. in *Eph.* 3,4,27 (PL 26,544): (...), *quod de collo suo dei abiecerit servitatem*.

14 Vgl. Van Imschoot/Hornung, *Leviathan* 1250.

15 Vgl. Breitenbach/Witte-Orr, *Ketos* 792f. Eine Deutung der verschiedenen Namen des Teufels findet sich auch Hier. *ep.* 21,11 (CSEL 54,120 Hilberg) im Rahmen einer Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lc. 15,11–32).

16 Vgl. auch Rufin./Orig. in *Rom. comm.* 5,6 (416 Hammond Bammel): (...) *et diabolus in diversis significationibus saepe potest intelligi* mit weiteren Bezeichnungen für den Teufel.

17 Die Schlange ist eine populäre Metapher für den Teufel. Biblischen Ursprung hat sie im Bericht vom Sündenfall des Menschen (Gen. 3; Görg, *Schlange* 484). Justin nennt den Teufel jene Kraft, die auch Schlange oder Satan heiße und den Herrn in der Wüste versucht habe (*dial.* 125,4 [PTS 47,286 Marcovich]); im Psalmenkommentar des Eusebius kann ὄφις für den Teufel stehen (in *Ps.* 101,7 [PG 23,1256]: Λαμβάνεται οὖν ὁ πελεκάν εἰς τὸν κύριον, οἱ δὲ νεοττοὶ εἰς τοὺς πρωτοπλάστους, ἡ δὲ καλιὰ εἰς τὸν παράδεισον, ὁ δὲ ὄφις εἰς τὸν ἀποστάτην διάβολον).

18 Vgl. Greg. Naz. *or.* 4,1 (Sch 309,86–88 Bernardi); Cyrill. Alex. in *Ps.* 9,15 (PG 69,773); in *Mich.* 2,11 (1,640 Pusey); in *Soph.* 2,12 (2,206 Pusey) sowie mit weiteren Belegen Merkelbach, *Drache* 238–245.

19 Vgl. auch Job 3,8; 40,25; Ps. 74(73),14; 104(103),26 sowie Van Imschoot/Hornung, *Leviathan*.

jeweils spezifische Aspekte des Teufels zu betonen. Einhellig ist die spätantike Traditionsbildung darin, im göttlichen Widersacher den ersten Apostaten zu erkennen. Satan gilt seit Justin als hebräischer Ausdruck für den griechischen Terminus Apostat, ebenso das hebräische Wort Belial seit Hieronymus²⁰.

Für eine theologiehistorische Einordnung der Apostasie soll im Folgenden die Entwicklung der altkirchlichen Diabolologie (und, damit verbunden, der Hamartologie) vom dritten bis in das sechste Jahrhundert hinein verfolgt werden. Es ist der Frage nachzugehen, wie einzelne Autoren den Fall des Teufels als ersten Apostaten darstellen und ihn in den Verlauf der Heilsgeschichte einordnen. Neben dem Fall des Teufels stehen dabei die Apostasie der Engel und der Menschen im Zentrum. Ziel ist es, die wesentlichen theologischen Deutungsmuster über die Apostasie, auch in ihrer chronologischen Entwicklung und unterschiedlichen Ausprägung bei einzelnen Autoren, zu untersuchen. Der Apostasiebegriff ist dabei im Folgenden ‚weiter‘ gewählt und nicht auf die Idolatrie enggeführt (Glaubensabfall zeigt sich allgemein in der Abwendung von Gott²¹).

Die nachfolgende Darstellung bleibt notwendig auf zentrale Autoren begrenzt. Sie nimmt ihren Anfang bei Origenes. Er ist vor allem aufgrund seines Werks *De principiis* bedeutsam, in dem er christliche Grundreflexionen über die Heilsgeschichte präsentiert. Durch die Rezeption seines Werks und die Form einer geistigen Exegese, die er von Philo von Alexandrien übernimmt, ist er zudem für Ambrosius und Augustinus und damit für den gesamten Westen der Kirche traditionsbildend. Johannes Chrysostomus hinterlässt mit über 700 Predigten ein umfangreiches Corpus, das nicht nur über alltägliche Formen der Apostasie Erkenntnisse zulässt, sondern auch systematische Reflexionen zu diesem Problem bietet.

Im Westen der Kirche sind zunächst Ambrosius und Augustinus unter der Fragestellung zu untersuchen, ersterer besonders aufgrund seiner Vermittlerfunktion östlicher Traditionen in den Westen, letzterer wegen seiner im antiken Christentum früher und später nicht mehr erreichten geschlossenen Theoriebildung. Mit Caesarius von Arles kommt im sechsten Jahrhundert das Nachdenken über den Teufel zu einem gewissen Abschluss, so dass gerade dieser Vertreter aufgrund sich durchsetzender Reflexionsmuster wichtig ist.

20 Vgl. Dochhorn, *Sturz* 29–31.

21 Vgl. o. S. 13f.

2 Origenes von Alexandria

Origenes geht vor allem in Περί ἀρχῶν bzw., nach der lateinischen Übersetzung des Rufin²², in *De principiis* auf den Ursprung der Apostasie und ihre theologische Reflexion ein. Die Schrift zählt zu seinen Frühwerken und gilt als ‚erste[r] Versuch einer systematisch angelegten Darstellung des christlichen Glaubens‘²³, in dem er eine Interpretation des Geschichts- und Weltverlaufs leistet²⁴. Origenes handelt vom Abfall der Vernunftwesen (*animae rationales*) im Anschluss an die Darstellung der Trinität in *princ.* 1,5. Den Kampf des Teufels und der feindlichen Mächte gegen die Menschen legt er besonders *princ.* 3,2 dar. Eine Abhandlung über den Ursprung der Welt und dessen Ursachen findet sich *princ.* 2,3²⁵.

In dem wahrscheinlich wenig späteren Werk *Contra Celsum* sind besonders einige Passagen des vierten, sechsten und siebten Buchs von Interesse (ebd. 4,65f.; 6,42–44; 7,69). Sie werden neben *De principiis* ebenso ergänzend berücksichtigt wie Abschnitte verschiedener Homilien, etwa zum Buch Exodus oder Numeri. In ihnen findet sich keine systematische Darstellung der Diabolologie. Mehr von einem pastoralen Interesse geleitet, warnt Origenes hier vor den Gefahren und Versuchungen, durch die der Teufel den Menschen von Gott wegführen wolle²⁶. Im ‚Kommentar zum Römerbrief‘ wird die Apostasie in eine Darstellung der Heilsgeschichte integriert; auf diese Schrift wird abschließend eingegangen²⁷.

De principiis geht von der Gotteslehre²⁸ aus²⁹; Vater, Sohn und Heiliger Geist werden zunächst in einzelnen Traktaten erörtert, die auf von Origenes selbst gehaltene Lehrvorträge zurückgehen könnten³⁰ und von ihrer Systematik her mit Plotins Enneaden verglichen wurden³¹. Gott ist für Origenes Geist³²; ebenso

22 Zur Überlieferung von *De principiis* und verschiedenen Übersetzungen vgl. Görgemanns/Karpp, *Origenes* 32–45; Holliday, *Satan* 4f.; Köckert, *Gott* 277f.⁶⁹.

23 Görgemanns/Karpp, *Origenes* 9.

24 Vgl. Geyer, *Voraussetzungen*; von Ivánka, *Ort* 481–502; Kelly, *Devil* 33–35; Lies, *Origenes*.

25 Zum Aufbau von *De principiis* vgl. auch Trigg, *Origen* 91–95; Kannengiesser, *Trinity* 231–249.

26 Vgl. Orig. in *Ex. hom.* 6,9; 8,6 (GCS Orig. 6,200f. 230f. Baehrens).

27 Zur Philo-Rezeption des Origenes im Zusammenhang der Lehre über das Böse und den Abfall von Gott Laporte, *Models* 191–201.

28 Zu Gotteslehre des Origenes vgl. Bruns, *Trinität*.

29 Zu den Themen der Schrift vgl. Steidle, *Untersuchungen*, Simonetti, *Osservazioni* und Kübel, *Aufbau*.

30 Vgl. Kübel, *Aufbau* 32.

31 Vgl. Görgemanns/Karpp, *Origenes* 16; Kübel, *Aufbau* 38.

32 Vgl. Orig. c. *Cels.* 6,71 (GCS Orig. 2,141 Koetschau).

ist im Anfang auch seine Kreatur geistig³³. Vor der sichtbaren Welt existierte bereits die geistige Schöpfung und wird dem Alexandriner zufolge auch nach dem Untergang der irdischen fortbestehen³⁴. Im Plan des Schöpfers waren gleichwohl die irdische Welt und ihre sekundären Geschöpfe, wie Origenes in Übernahme der platonischen Ideenlehre darlegt, immer schon vorgebildet³⁵.

Eine Charakterisierung der geistigen Schöpfung erfolgt am Ende der Schrift. Sie ist ewig, unvergänglich und mit göttlicher Güte ausgestattet:

*Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cuius solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde et consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam ipsam semper et incorruptibilem et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in eo intelligatur, dum aeterni sunt et hi, qui eius beneficia consequuntur*³⁶.

„Nicht aber nur das, sondern da ja die Natur des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, deren gesamte Schöpfung am geistigen Licht allein Anteil hat, selbst unverfälscht und ewig ist, ist es sehr folgerichtig und notwendig, dass auch jede Substanz, die an jener ewigen Natur Anteil hat, auch selbst immer fort dauert, unverderblich und ewig ist, so dass die Ewigkeit göttlicher Gutheit auch daran erkannt wird, dass auch die ewig sind, die ihre Wohltaten erstreben“.

Den Verlust des Urzustandes und das Aufkommen der Ungleichheit erläutert Origenes in *princ.* 1,5. Wie allen anderen geschaffenen Vernunftwesen ist es dem Teufel grundsätzlich möglich, „durch Überschreitung des Richtigen und Gerechten“ (*per praevaricationem recti iustique*) von Gott, seinem Schöpfer, abzuweichen³⁷ und in den Stand der Sünde zu geraten³⁸. Der Abfall folgt auf

33 Orig. *princ.* 1,7,1 (GCS Orig. 5,86 Koetschau): (...) *secundum dogma nostrum, id est secundum ecclesiae fidem. Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, sive sanctae illae sint, sive nequam; quae omnes secundum propriam naturam incorporeae sunt* (...).

34 Vgl. Orig. *princ.* 3,5,2 (GCS Orig. 5,272 Koetschau); vgl. Bürke, *Lehre* 5f.

35 Vgl. Köckert, *Kosmologie* 301 sowie zur Vorstellung eines Weltenkreislaufs Tzamalikos, *Origen* 237–250.

36 Orig. *princ.* 4,4,9 (GCS Orig. 5,362 Koetschau).

37 Die Apostasie besteht für Origenes in einer Abwendungsbewegung von Gott; vgl. Lekkas, *Liberté* 154.

38 Orig. *princ.* 1,5,2 (GCS Orig. 5,70 Koetschau): *Tum deinde sciendum est quia omne quod rationabile est et rationis terminos statutaque declinat, sine dubio per praevaricationem recti iustique efficitur in peccato. Est ergo omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax;*

seinen freien Entschluss hin³⁹; zu den Genossen des Teufels gehören die gefallenen Engel, die Dämonen⁴⁰.

In *princ.* 1,5,4f. versucht Origenes, die These, nach der der Teufel, ursprünglich als guter Engel geschaffen, später von Gott abgefallen ist, biblisch zu begründen und geht von der alttestamentlichen Totenklage des Propheten Ezechiel über den Fürsten von Tyrus aus⁴¹. Ezechiel beklagt, der Fürst sei trotz seiner Reichtümer und seines Lebens im Garten Eden der Sünde verfallen. Hochmütig sei er geworden, so Ezechiel, und in der Folge habe Gott ihn als Strafe auf die Erde gewiesen⁴².

Die Worte des Propheten über den Fürsten von Tyrus können nach Origenes nicht über einen Menschen gesagt sein. Die Charakterisierung, nach der er ohne Tadel (*immaculatus*) gewesen sei⁴³ und mit den Cherubim auf dem heiligen Berg Gottes gethront habe⁴⁴, überstiegen menschliches Maß; sie bezögen sich auf eine Gegenmacht (*adversaria virtus*), einen Engel, der den Auftrag bekommen habe, das Volk der Tyrer zu regieren, bevor er abgefallen sei⁴⁵. Origenes gewinnt aus der Textstelle einen alttestamentlichen Beleg für den Abfall des Teufels⁴⁶.

Jes. 14,12–22 fügt sich aufgrund des dort beschriebenen Falls des Lucifers⁴⁷ in seine Argumentation⁴⁸, und mit dem Herrenwort Lc. 10,18 (Seht, ich sehe den

laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti tenoremque declinet; propter quod recte etiam poenis ac suppliciis subiacet. Quod etiam de ipso diabolo et his, qui cum ipso sunt et dicuntur eius angeli, sentiendum est; vgl. Crouzel, Théologie 189.

39 Vgl. Roskoff, *Geschichte* 1,220; Vercruysse, *Pères* 156f.; Holliday, *Satan* 17.

40 Vgl. Orig. *princ.* 1,5,3 (GCS Orig. 5,72 Koetschau).

41 Vgl. Hes. 28,11–19.

42 Hes. 28,17 Vulg.: *Et elevatum est cor tuum in decore tuo. Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo, in terram proieci te.*

43 Orig. *princ.* 1,5,4 (GCS Orig. 5,75 Koetschau): *Haec quidem de principe Tyri ex prophetia Hiezechiel, quae in adversariam virtutem + referuntur ostendimus, per quae manifestissime demonstratur quod sancta antea virtus haec fuerit ac beata, de qua beatitudine, ex quo in ea inventa est iniquitas, ruerit in terramque demersa sit, et non per naturam conditionemque talis extiterit, – arbitramur ergo dici haec de angelo quodam, qui Tyriorum gentis dispensandae sit sortitus officium, cui etiam animae eorum procurandae videntur esse commissae.*

44 Vgl. Orig. *princ.* 1,5,4 (GCS Orig. 5,74 Koetschau).

45 Vgl. Orig. *princ.* 1,5,4 (GCS Orig. 5,75 Koetschau).

46 Zur Identifikation des Fürsten von Tyrus mit dem Teufel vgl. Orig. c. *Cels.* 6,44 (GCS Orig. 2,114f. Koetschau) sowie Crouzel/Simonetti: Sch 253,2,88 zSt.; Vercruysse, *Pères* 152–154.

47 Zur Luzifer-Tradition in der Alten Kirche und ihrer Einbindung in die Diabolologie vgl. Vercruysse, *Pères* 147–174; Dochhorn, *Sturz* 3–47.

48 Orig. *princ.* 1,5,5 (GCS Orig. 5,77 Koetschau): *Hoc ergo modo erat etiam iste lux aliquando, antequam praevaricaretur et caderet in hunc locum et, gloria eius converteretur in pulverem;*

Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz') liegt zudem eine neutestamentliche Anspielung auf den Jesajabeleg vor, die Origenes, vielleicht unter Rückgriff auf eine zu seiner Zeit schon vorliegende traditionelle Verbindung der biblischen Stellen in der patristischen Literatur, aufgreift⁴⁹. Durch beide sieht er seine Annahme bestätigt, dass der Teufel, einst selbst Licht, durch die Sünde aus dem Himmel gefallen ist und zum ‚Abtrünnigen‘, zum *refuga*, wurde⁵⁰.

Der Grund für den Fall des Teufels liegt nach Origenes in seinem Hochmut. Bereits der Fürst der Tyrer war aus Hochmut gefallen (Hes. 28,17). In seiner neunten Ezechiel-Homilie bezeichnet der Alexandriner daher den Hochmut in Rekurs auf Sir. 10,15 als die Sünde, die größer als alle Sünden und das *principale peccatum* des Teufels sei⁵¹. Der Hochmut wird damit zu der Sünde, die für den Teufel charakteristisch ist und am ‚Beginn der Trennung von Gott‘ steht⁵²; er verdrängt in der theologischen Reflexion der Folgezeit mehr und mehr andere Motive⁵³:

*Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est, et ob haec delicta ad terras migravit de caelo*⁵⁴.

‚Sich-Brüsten, Hochmut und Anmaßung sind die Sünde des Teufels, und wegen dieser Vergehen zog er vom Himmel zur Erde‘.

Auch in den *Selecta in Ezechielem* wird der Hochmut als das ‚Höchste der Schlechtigkeit‘ und ‚Fall des Urhebers der Übel‘ genannt⁵⁵. Er verleitet den Teufel dazu, ‚sich selbst die Vorzüge, die er hatte, als Verdienst zuzuschreib[en]‘⁵⁶.

Der Fall des Teufels⁵⁷ geht dem Sturz der (geistigen) Vernunftwesen voraus. Sie fallen von Gott ab und unterscheiden sich fortan im Grad ihrer Abwendung⁵⁸: Die, die näher bei Gott bleiben, werden zu Engeln, die, die

quod est proprie impiorum, sicut et propheta dixit, ex quo et ‚princeps huius mundi‘, id est terrena habitationis, appellatus est.

49 Vgl. Crouzel/Simonetti: SCH 253,2,88 zSt.

50 Vgl. Orig. *princ.* 1,5,5 (GCS Orig. 5,77 Koetschau); vgl. Duclos, *Chute* 119.

51 Orig. *in Hes. hom.* 9,2 (GCS Orig. 8,409 Baehrens): *Superbia peccatis omnibus maior est et ipsius diaboli principale peccatum.*

52 Procopé, *Hochmut* 829 mit Verweis auf Orig. *in Iudc. hom.* 3,1 (GCS Orig. 7,480 Baehrens).

53 Vgl. Vercruysse, *Pères* 167.

54 Orig. *in Hes. hom.* 9,2 (GCS Orig. 8,409 Baehrens).

55 Orig. *sel. in Hes.* 16 (PG 13,813): (...), τὸ ἀκρότατον τῆς κακίας ὑπερηφανία ἐστὶ, τὸ πάθος τοῦ ἀρχεκάκου.

56 Orig. *princ.* 3,1,12 (GCS Orig. 5,216 Koetschau): (...), ἐαντῷ χαρισάμενον ἂ εἰ προτερήματα, ὅτε ἄμωμος ᾖ; vgl. Roskoff, *Geschichte* 1,231; Holliday, *Satan* 17.

57 Zur eschatologischen Rettung des Teufels vgl. Holliday, *Satan* 1–23; Edwards, *Fate* 163–170.

58 Vgl. Kehl/Marrou, *Geschichtsphilosophie* 758.

sich weiter von ihm entfernen, zu menschlichen Seelen, und die, die durch ihre Abwendung die größte Schuld auf sich laden, zu Dämonen⁵⁹. Zweck der Erschaffung der materiellen Welt ist, die Seelen zu beherbergen und ihnen einen Ort zuzuweisen, an dem sie sich bewähren und die kontemplative Schau Gottes zurückgewinnen können⁶⁰. – Die Möglichkeit zum Sturz der geistigen Wesen wird grundsätzlich durch ihre willensbestimmte und freie Bewegung (*voluntarius et liber motus*) eröffnet. Der Schöpfer hat sie mit ihr ausgestattet. Trägheit, Überdruß an der Mühe, das Gute zu bewahren, Abwendung und Nachlässigkeit gegenüber den besseren Dingen führen zu einem Zurückweichen vom Guten und begründen den Abfall⁶¹. In der Welt herrscht ein steter Kampf der Menschen mit dem Teufel und seinen Engeln⁶²; sie reizen und locken den Menschen zur Sünde⁶³.

Das irdische Leben dient den gefallen Seelen als Ort der (auch individuellen) Läuterung und Erziehung, in dem sie sich auf ein geistiges Leben vorbereiten⁶⁴. Die Welt ist gleichsam eine ‚Übungsschule‘ (*γυμνάσιον*)⁶⁵. Für den Anfang der Verfehlung ist nach Origenes der Mensch verantwortlich, erst ein Übermaß ist den feindlichen Mächten zuzuschreiben⁶⁶:

59 Vgl. Schwarte, *Vorgeschichte* 185.

60 Vgl. Williams, *Ideas* 213; Kehl/Marrou, *Geschichtsphilosophie* 758; Geyer, *Böse* 242; Marksches, *Gott* 97.

61 Orig. *princ.* 2,9,2 (GCS Orig. 5,165 Koetschau): (...) *sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac neglegentia meliorum initium dedit recedendi a bono.*

62 Orig. *princ.* 1,6,3 (GCS Orig. 5,82 Koetschau): *Unde et agones quosdam atque certamina omnis haec habet vita mortalium*; vgl. Russell, *Satan* 143.

63 Orig. *princ.* 3,2,1 (GCS Orig. 5,244 Koetschau): *Videndum nunc est secundum scripturas, quomodo contrariae virtutes vel ipse diabolus reluctantur humano generi, provocantes et instigantes ad peccatum.*

64 Orig. *princ.* 1,6,3 (GCS Orig. 5,82–84 Koetschau); vgl. Karpp, *Anthropologie* 198; Schockenhoff, *Fest* 133; Köckert, *Gott* 271 sowie zur Eschatologie Tzamalikos, *Origen* 237–357.

65 Orig. *c. Cels.* 6,44 (GCS Orig. 2,115 Koetschau); vgl. Benjamins, *Freiheit* 132 mit Verweis auf Orig. *princ.* 1 praef. 5 (GCS Orig. 5,12 Koetschau): *Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversum diabolum et angelos eius contrariasque virtutes, (...).*

66 Zur menschlichen Entscheidungsfreiheit vgl. Orig. *exhort. mart.* 42. 48 (GCS Orig. 1,39f. 43f. Koetschau); Völker, *Vollkommenheitsideal* 27; Schockenhoff, *Fest*, bes. 105–131; O’Leary, *Christianisme* 79–85.

(...), *ita etiam in contrariis initia quidem et velut quaedam semina peccatorum ab his rebus, quae in usu naturaliter habentur, accipimus; cum vero indulserimus ultra quam satis est, et non restiterimus adversum primos intemperantiae motus, tunc primi huius delicti accipiens locum virtus inimica instigat et perurget omni modo studens profusius dilatare peccata, nobis quidem hominibus occasiones et initia praebentibus peccatorum, inimicis autem potestatibus latius ea et longius et si fieri potest absque ullo fine propagantibus*⁶⁷.

„(...), so nehmen auch wir beim Gegenteil Anfänge und gleichsam gewisse Samen der Sünden von den Dingen auf, die im Gebrauch natürlich sind; wenn wir ihnen aber übermäßig nachgegeben und nicht den ersten Regungen der Maßlosigkeit Widerstand geleistet haben, dann stachelt die feindliche Kraft, die die Gelegenheit dieses ersten Vergehens ergreift, an und bedrängt (scil. uns), indem sie sich eifrig bemüht, die Sünden auf jede Art unmäßig zu erweitern; wir Menschen gewähren freilich die Gelegenheiten und Anfänge der Sünden, die feindlichen Mächte aber dehnen sie weiter, länger und, wenn es möglich ist, unendlich aus‘.

Origenes bietet in *De principiis* eine weitgehend geschlossene Darstellung des Ursprungs der Apostasie. Sie ist eingebettet in eine umfassende Geschichtsphilosophie, in der der Anfang, die Erschaffung der irdischen und vergänglichen Welt und das Ende des Weltenkreislaufs dargelegt werden⁶⁸. Im ‚Kommentar zum Römerbrief‘ ordnet er die Apostasie zudem in die christliche Heilsgeschichte ein: Die Adamssünde interpretiert er (nach der Abwendung des Teufels) als Anfang des Abfalls von Gott, aus der die irdische Herrschaft des Todes resultiere⁶⁹ (von Origenes synonym für die Herrschaft des Teufels gebraucht⁷⁰). Ihr Einfluss wird durch das Gesetz des Mose, die Propheten⁷¹ und schließlich durch Jesus Christus zurückgedrängt, der kommt, um durch sein Opfer⁷² den Tod und damit den Teufel zu überwinden⁷³.

67 Orig. *princ.* 3,2,2 (GCS Orig. 5,247f. Koetschau); vgl. Lies, *Lehre* 731.

68 Vgl. Köckert, *Gott*, bes. 275–297.

69 Vgl. Rufin./Orig. *in Rom. comm.* 5,1 (382f. Hammond Bammel).

70 Vgl. Rufin./Orig. *in Rom. comm.* 5,7 (420f. Hammond Bammel).

71 Vgl. Rufin./Orig. *in Rom. comm.* 5,1 (383 Hammond Bammel).

72 Zur bei Origenes ausformulierten Opfertheologie vgl. von Harnack, *Lehrbuch* 2,176f.

73 Rufin./Orig. *in Rom. comm.* 5,3 (403 Hammond Bammel): (...), *venisse vero Christum dicit apostolus non solum ad mortem destruendam, sed et ad illum ipsum qui habebat mortis imperium id est diabolum*.

In Übereinstimmung mit der festgestellten Betonung des Erziehungsgedankens und in Abgrenzung von Irenäus, dem zufolge bereits in Adam alle Menschen gesündigt haben⁷⁴, erscheint der allgemeine Abfall von Gott durch den ersten Menschen nicht als determiniert⁷⁵: Der, der von Gott abfällt und Idole verehrt, schließt sich dem Vorbild Adams an, ohne dazu gezwungen zu sein⁷⁶. Er gibt dem Dämon in sich nach und folgt nicht dem guten Engel⁷⁷. Die Einheit von Adam und Menschheit ist bei Origenes eine mehr ‚moralische(n) Verbindung‘⁷⁸ und allgemeine Sündenverstrickung⁷⁹.

3 Johannes Chrysostomus

Im Gegensatz zu Origenes legt Johannes Chrysostomus seine Geschichtsphilosophie, in der er auf den Fall des Teufels und die Apostasie des Menschen eingeht, nicht systematisch in einem Werk dar; Einträge und Skizzen finden sich vielmehr an verschiedenen Stellen in seinen Predigten und exegetischen Schriften. Auch in der Forschung ist der Frage der Geschichtsdeutung und der Geschichtsphilosophie des Chrysostomus seit der Arbeit von Verosta⁸⁰ (vJ. 1960) kein eigenes Interesse mehr gewidmet worden; den zahlreichen Studien zu seinem Wirken als Prediger und Bischof steht daher eine auffallende Lücke zu diesem Aspekt seiner Lehre gegenüber.

Geschichte ist für Chrysostomus wesentlich Heilsgeschichte, und auch die einzelnen Ereignisse der profanen Weltgeschichte werden von ihm in die Heilsgeschichte eingetragen, die er in zehn Abschnitte gliedert⁸¹. Dabei sind die ersten fünf Perioden auf Israel konzentriert und durch ein stetes Herabsinken zur Sünde gekennzeichnet: 1. Die Zeit von Adam bis Cham; 2. Die Zeit von Cham bis zu Nimrod und Babel; 3. Die Zeit von Nimrod und Babel bis nach Ägypten; 4. Die Zeit des Ägyptischen Reichs, das besonders durch die Sünde des Polytheismus charakterisiert ist, und schließlich 5. Die Zeit von

74 Vgl. Lekkas, *Liberté* 196f. sowie Benjamins, *Freiheit* 137.

75 Vgl. Laporte, *Chute* 333; ders., *Models* 202.

76 Rufin./Orig. in *Rom. comm.* 5,1 (382 Hammond Bammel): *Regnavit ergo mors ab Adam usque ad Moysen secundum eam speciem quam supra proposuimus non super omnes sed in eos qui peccaverunt in similitudine praevaricationis Adae.*

77 Vgl. Orig. in *Lc. hom.* 12 (GCS Orig. 9,75 Rauer): *Unicuique duo assistant angeli, alter iustitiae, alter iniquitatis*; vgl. Russell, *Satan* 135; Crouzel, *Théologie* 191; Lekkas, *Liberté*.

78 Scheffczyk, *Urstand* 81.

79 Vgl. Gruber, *Wesen* 24–33.

80 Verosta, *Johannes*.

81 Vgl. zum Folgenden die Darstellung bei Verosta, *Johannes* 164–170.

Abraham bis zu den Propheten, eine Periode, in der Israel aufgrund seiner Bündnisverletzung gegenüber Gott als geschichtliche Größe untergeht. Im Fokus der zweiten Hälfte stehen die verschiedenen Weltreiche: 6. Das Medische Reich; 7. Das Babylonische Reich; 8. Das Persische Reich; 9. Das Mazedonische Reich und schließlich 10. Das Römische Reich bestimmen eigene Perioden der Weltgeschichte⁸². In der letzten erkennt Johannes die politische Ordnung vor dem Untergang der Welt und der Parusie.

Der Teufel gehörte dem Antiochener zufolge einst selbst den höchsten himmlischen Mächten an. Noch vor der Erschaffung des Menschen und dem Beginn der ersten Periode der Heilsgeschichte war er, wie die übrigen Geistwesen, bei Gott⁸³. In der zweiten Homilie *De diabolō tentatore* ist für Johannes Chrysostomus die Bezeichnung des Teufels als Apostat gerade ein Beleg dafür, dass dieser nicht von Anfang an schlecht war:

Καὶ γὰρ καὶ ἐπ' ἐκείνου οὐκ ἔξ ἀρχῆς ἦν, ἀλλὰ μετὰ ταῦτα ἐπεγένετο, διὸ καὶ ἀποστάτης λέγεται⁸⁴. ,Denn auch in jenem (scil. dem Teufel) war sie (scil. die Schlechtigkeit) nicht von Anfang an, sondern kam erst später hinzu; deswegen wird er auch Apostat genannt'.

Sein Fall ist Folge des Hochmuts und eitler Ruhmessucht, wie Chrysostomus mit Sir. 10,15 und in Rezeption des Origenes schließt; er trachtet nach Dingen, die seine Würde überschreiten, will sich Gott annähern und fällt dadurch ab⁸⁵. Dies ereignet sich noch vor der Erschaffung des ersten Menschen⁸⁶. Wenn der Teufel jetzt auf der Erde wirkt, geschieht dies mit göttlicher Erlaubnis⁸⁷. Auf verschiedene Weise versucht er, die Menschen ebenfalls von Gott abzubringen, ein Vorhaben, das erst durch die menschliche Trägheit und Nachlässigkeit möglich wird⁸⁸.

82 Vgl. Joh. Chrys. *in 2 Thess. hom.* 4,1 (PG 62,486): "Ὡς περ γὰρ αἱ πρὸ τούτου κατελύθησαν βασιλείαι, οἷον ἡ Μήδων ὑπὸ τῶν Βαβυλωνίων, ἡ Βαβυλωνίων ὑπὸ Περσῶν, ἡ Περσῶν ὑπὸ Μακεδόνων, ἡ Μακεδόνων ὑπὸ Ῥωμαίων. (...).

83 Vgl. Nikolaou, *Neid* 54.

84 Joh. Chrys. *diab.* 2,2 (PG 49,260).

85 Vgl. Joh. Chrys. *in Jes.* 6,1 *hom.* 3,3 (Sch 277,122 Dumortier); *in Joh. hom.* 9,2 (PG 59,72); Procopé, *Hochmut* 830.

86 Vgl. Joh. Chrys. *in Gen. hom.* 22,2 (PG 53,188): (...), ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου δημιουργίας τῆς ἀξίας ἐκείνης κατηνέχθησαν καὶ ὁ διάβολος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ.

87 Vgl. Roskoff, *Geschichte* 1,275. 279.

88 Vgl. Joh. Chrys. *diab.* 2,2 (PG 49,259f.).

Im Paradies verführt der Teufel die Menschen, die er um ihre Güter⁸⁹ und äußere Erscheinung beneidet⁹⁰, mit der Schlange; sie dient als ‚Schwert‘ (μάχαιρα) und Instrument⁹¹: Der Teufel, so legt Chrysostomus in einer Auslegung zum zweiten Kapitel der Genesis dar, ‚gebraucht dieses Tier (scil. die Schlange) wie ein geeignetes Werkzeug‘⁹². So gelingt es ihm, sowohl die Schwäche der Frau⁹³ als auch die Nachlässigkeit des Mannes auszunutzen und beide zu verführen⁹⁴. Arbeit, Mühsal und der Tod⁹⁵ sind Folgen des menschlichen Sündenfalls. In einer Homilie über den Sündenfall kommt Gott gleichsam als Richter zu Wort. Zu Eva sagt er:

Ἐγὼ μὲν ἡβουλήθην (...) ἀνώδυνον καὶ ἀταλαίπωρόν σε ἔχειν ζωὴν, πάσης λύπης καὶ ἀθυμίας ἀπηλλαγμένην, καὶ πάσης ἡδονῆς πεπληρωμένην καὶ μηδενὸς αἰσθάνεσθαι τῶν σωματικῶν σώμα περι-
κειμένην. Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐχρήσω εἰς δέον τῇ τοσαύτῃ ἀνέσει, ἀλλ’ ἡ περιουσία τῶν ἀγαθῶν εἰς τοσαύτην σε ἀγνωμοσύνην ἤγαγε, διὰ τοῦτο σοι χαλινὸν ἐπιτίθημι, ὥστε μὴ ἐπὶ πλέον ἀποσκορτῆσαι, καὶ λύπαις καὶ στεναγμοῖς σε καταδικάζω⁹⁶.

‚Ich wollte (...), dass du ein schmerz- und kummerloses Leben führst, du von jeder Trauer und jedem Leid befreit und von jeder Freude erfüllt bist und dass du, auch wenn du von einem Körper umgeben bist, nichts von seinen Empfindungen wahrnimmst. Aber da du einen so großen Segen nicht nutzt, wie man es muss, sondern der Überfluss an Gütern dich zu so großer Unverschämtheit verleitete, lege ich dir deswegen Zügel an, damit du dich nicht weiter den Lüsten hingibst, und verurteile dich zu Trauer und Klage‘.

89 Vgl. Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 17,2 (PG 53,136): ὁ ἐχθρὸς, (...) αἰεὶ βασκαίνων τοῖς ἡμετέροις ἀγαθοῖς, (...).

90 Vgl. Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 22,2 (PG 53,188): Εἶδε δὲ τὸν ἄνθρωπον δημιουργηθέντα (...) εἰς φθόνον ἐξήφθη sowie Nikolaou, *Neid* 49.

91 Vgl. Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 17,6 (PG 53,141).

92 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 16,2 (PG 53,127): Τῷ δὲ θηρίῳ τοῦτ’ ὥσπερ ἐπιτηδείῳ ὄργανῳ ἐχρήσατο (...).

93 Vgl. zu Johannes’ Annahme, Eva hätte auch ohne die Schlange zur Sünde tendiert, Joh. Chrys. *adh. Stag.* 1,5 (PG 47,435).

94 Vgl. Scheffczyk, *Urstand* 168; Klasvagt, *Leben* 82–85.

95 Vgl. Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 16,5 (PG 53,132).

96 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 17,7 (PG 53,143).

Und wenig später heißt es gegenüber Adam:

Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ὤνησέ σε ἡ τοσαύτη ἄδεια, διὰ τοῦτο καὶ τὴν γῆν καταράσομαι, ὥστε μὴ ἄσπαρτά σοι καὶ ἀνήροτα, καθάπερ πρότερον, τὰ ἐξ αὐτῆς ἀναδιδόμενα παρέχειν, ἀλλὰ καὶ μετὰ πολ-
λοῦ τοῦ πόνου, καὶ τοῦ μόχθου, καὶ τῆς ταλαιπωρίας, καὶ λύπαις σε διηνεκέσι καὶ ἀθυμίαις περιβαλῶ, καὶ μετὰ ἰδρώ-
των πάντα σε κατορθοῦν παρασκευάσω ἵνα τούτοις πιεζόμενος ἔχῃς διδασκαλίαν διηνεκῇ τοῦ μετριάζειν, καὶ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἐπιγινώσκειν. Καὶ τοῦτο οὐ πρὸς ὀλίγον οὐδὲ πρὸς βραχὺν χρόνον ἔσται, ἀλλὰ παντὶ τῷ τῆς ζωῆς χρόνῳ παρεκτα-
θήσεται. (...) Ἵνα γὰρ μὴ ταῦτα γένηται, διὰ τοῦτο εἶπον, Μὴ ἄψησθε τοῦ ξύλου, εἰπὼν, ὅτι ἡ ἄν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Οὐ γὰρ ἐβουλόμην τοῦτο⁹⁷.

„Weil dir aber eine so große Sorglosigkeit (scil. im Paradies) nicht genutzt hat, deswegen will ich auch die Erde verfluchen, so dass sie dir nicht ohne Saat und Pflug Früchte bringt, wie sie es vorher getan hat, sondern unter großer Mühe, Beschwernis und Elend. Ich will dich auch beständigen Schmerzen und Anstrengungen aussetzen, und es (ebenso) einrichten, dass du alles nur unter Schweiß gut verrichtest, damit du, durch diese Dinge bedrängt, eine beständige Lehre davon hast, maßvoll zu handeln und deine eigene Natur zu erkennen. Und dieser Zustand wird nicht eine begrenzte oder kurze Zeit andauern, sondern über die ganze Lebenszeit ausgedehnt werden. (...) Damit dies nicht geschieht, deshalb habe ich dir gesagt: Rührt diesen Baum nicht an, sagte ich. Denn am Tag, an dem ihr davon esst, werdet ihr sterben. Ich wollte das nämlich nicht“.

Der göttliche Urteilsspruch hebt hervor, dass der Sündenfall trotz der Verführung durch den Teufel dem Menschen zuzurechnen ist. Auch wenn vereinzelte Stellen eine Interpretation nahelegen scheinen, die menschliche Apostasie allein dem Wirken des Teufels anzulasten⁹⁸, ist aufgrund der menschlichen Freiheit für den Antiochener klar, dass der Mensch ἑαυτῷ πάντων αἴτιος γέγονε τῶν κακῶν, „sich selbst zum Urheber aller Übel wurde“⁹⁹; in einer weiteren Homilie formuliert er daher die Aufforderung: „Erkenne, dass

97 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 17,9 (PG 53,146f.).

98 Vgl. Joh. Chrys. *diab.* 1,2 (PG 49,247); in *Rom. hom.* 14,10 (PG 60,538); PsJoh. Chrys. *prod. Iud.*: PG 61,687: Judas wird durch den Teufel von einem Apostel zu einem Verräter und Normann, *Laienfrömmigkeit* 407.

99 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 15,4 (PG 53,123); vgl. Klasvogl, *Leben* 85–89.

du der Urheber der Sünde bist, und du keinen anderen finden wirst, der gesündigt hat, als dich¹⁰⁰.

Die Ursache für den menschlichen Sündenfall, der aus dem Ungehorsam im Paradies resultiert¹⁰¹, wird wesentlich in zwei Motiven erkannt, in der menschlichen Trägheit, die jeglichen Einsatz gegen die Verlockungen des Teufels vermissen lässt, und dem menschlichen Hochmut¹⁰². Ähnlich wie beim Teufel so führt er auch beim Menschen dazu, dass er sich über das ihm zugedachte Maß erhebt und versucht, Gott ähnlich zu werden:

Ἡ ἀπόνοια πηγὴ κακίας ἀπάσης ἐστίν¹⁰³. „Der Hochmut ist die Quelle jeder Sünde“¹⁰⁴.

Gott selbst bewahrt auch nach dem Sündenfall, der Apostasie, den Menschen seine Freundschaft¹⁰⁵. Chrysostomus beschreibt an zahlreichen Stellen die göttliche Milde, die φιλανθρωπία¹⁰⁶, und besonders die συγκατάβασις, die liebende Herabwendung Gottes zu den Menschen¹⁰⁷. Die Strafe der Vertreibung aus dem Paradies sei als Erziehungsmaßnahme zu interpretieren, durch die Gott versuche, die Menschen vor Hochmut zu schützen: Sein Verhalten gegenüber ihnen ist, so Chrysostomus, mehr Ermahnung als Bestrafung¹⁰⁸. Denn auch nach dem Sündenfall können die Menschen, in denen die Erinnerung an den paradiesischen Urzustand fortlebt, selbstständig entscheiden, sind mit einem freien Willen ausgestattet¹⁰⁹ und in der Lage, die Gegenwart der teuflischen Verlockungen zu erkennen und sich durch einen Rückzug aus der Welt

100 Joh. Chrys. *diab.* 3,2 (PG 49,267): Ἐπίγνωθι τὸν αἴτιον τῆς ἁμαρτίας, καὶ οὐδένα ἄλλον εὐρήσεις, ἢ τὸν ἡμαρτηκότα σέ.

101 Vgl. Heer, *Eschatologie* 64; Krupp, *Flock* 90f.

102 Vgl. Joh. Chrys. *in Jes.* 6,1 *hom.* 3,4 (SCH 277,124 Dumortier); *in Mt. hom.* 15,2 (PG 57,224): Ἐπεὶ δὴ γὰρ τὰ μέγιστα τῶν κακῶν καὶ τὴν οἰκουμένην λυμηνάμενα ἄπασαν ἐξ ἀπονοίας εἰσῆλθεν. Ὁ τε γὰρ διάβολος οὐκ ὦν πρὸ τούτου τοιοῦτος, οὕτω διάβολος γέγονεν. Ὅπερ οὖν καὶ ὁ Παῦλος δηλῶν ἔλεγεν: Ἵνα μὴ τυφωθείς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου. Ὁ τε πρῶτος ἄνθρωπος ταῦταις παρὰ τοῦ διαβόλου φουσηθεὶς ταῖς ἐλπίσιν ἐξετραχίλισθη καὶ θνητὸς ἐγένετο.

103 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 15,2 (PG 57,225).

104 Vgl. Jes. Sir. 10,15.

105 Vgl. Joh. Chrys. *in Rom. hom.* 23,4 (PG 60,619f.).

106 Joh. Chrys. *in Gen. hom.* 17,3 (PG 53,137).

107 Vgl. Joh. Chrys. *adh. Theodr.* 7,11f.; 14,17f. (SCH 117,110. 162 Dumortier); *adh. Stag.* 1,3 (PG 47,432); Brändle/Jegher-Bucher, *Johannes* 485f.

108 Joh. Chrys. *in Gen. hom.* 17,6 (PG 53,141); vgl. Joh. Chrys. *adh. Stag.* 1,4 (PG 47,433).

109 Vgl. Verosta, *Johannes* 58–60; Krupp, *Flock* 91–93.

allzu großer Sünde zu enthalten¹¹⁰; gerade in dieser Interpretation zeigt sich ein pastorales Anliegen des Antiocheners.

Mit dem Erlösungstod Christi tritt für Chrysostomus die Heilsgeschichte in eine neue Phase ein¹¹¹; sie ist die zehnte und, nach der eingangs dargelegten Periodisierung, die letzte vor dem erwarteten Weltgericht. Die Macht des Teufels über die irdische Welt ist bereits gebrochen¹¹²; von ihm hat Christus den Menschen befreit¹¹³. In Anlehnung an 2 Thess. 2,1–10¹¹⁴ geht er davon aus, dass am Ende der Zeiten der Antichrist offenbar werden wird, der aber nicht der Teufel, sondern ein in seinen Diensten stehender Mensch ist¹¹⁵. Seine Herrschaft wird von Christus überwunden, das Weltgericht und die Aufrichtung der ewigen Herrlichkeit schließen sich an, durch die die Heilsgeschichte zu ihrem Ende gelangt¹¹⁶.

4 Ambrosius von Mailand

Rezeptionsgeschichtlich betrachtet, kommt Ambrosius für den Westen der Kirche eine Rolle als Vermittler östlicher Traditionen zu, und das gilt auch für die Diabolologie. Ambrosius rezipiert intensiv Origenes (und Basilius¹¹⁷), darüber hinaus Philo von Alexandrien und verschiedene nichtchristliche Philosophen. Seine Rezeption ist Gegenstand einschlägiger Studien, auf die hier nur hingewiesen wird¹¹⁸.

110 Vgl. Joh. Chrys. in *Joh. hom.* 9,2 (PG 59,72–74).

111 Vgl. Scheffczyk, *Urstand* 168; Nikolaou, *Neid* 62.

112 Vgl. Heer, *Eschatologie* 33f. 92; Russell, *Satan* 193f.

113 Vgl. Joh. Chrys. *expos. in Ps.* 44,3. 6 (PG 55,188. 192).

114 Vgl. dazu o. S. 102f.

115 Joh. Chrys. in 2 *Thess.* 2 *hom.* 3,2 (PG 62,482): Τίς δὲ οὗτός ἐστιν; ἄρα ὁ σατανᾶς; Οὐδαμῶς. Ἀλλ' ἄνθρωπός τις πᾶσαν αὐτοῦ δεχόμενος τὴν ἐνέργειαν. (...) ἀλλ' ἀντίθεός τις ἔσται, καὶ πάντας καταλύσει τοὺς θεοὺς, καὶ κελεύσει προσκυνεῖν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ θεοῦ, καὶ καθεσθήσεται εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ.

116 Vgl. Joh. Chrys. *adh. Theodr.* 8,45–50 (Sch 117,118 Dumortier).

117 Zur Apostasie bei Basilius von Caesarea vgl. Berther, *Mensch* 45–61; Orphanos, *Creation* 84–94; Limberis, *Eyes* 163–184.

118 Für Origenes vgl. Marksches, *Ambrosius* 547–552; für Philo vgl. Madec, *Ambroise* 52–60; Savon, *Ambroise*; Lucchesi, *Usage* 24–30; Runia, *Philo* 292–295; für Stoa und Neuplatonismus vgl. Courcelle, *Plotin*; Fuhrmann, *Macrobius*; Dassmann, *Frömmigkeit* 32–44.

Wie schon bei Johannes Chrysostomus, so fehlt auch bei Ambrosius eine eigene Abhandlung zur Diabolologie¹¹⁹. Die Lehre über den Fall des Teufels und seiner Engel findet sich in verschiedenen, besonders exegetischen Werken, die eine Theologie der Sünde entwickeln. *De paradiso* stammt aus dem Anfang seines Episkopats; Ambrosius verfasste die Schrift 377 oder 378¹²⁰ und behandelt in ihr neben einer Beschreibung des Paradieses¹²¹ und der Stellung des Menschen auch ausführlich den Fall des Teufels¹²².

Zeitlich mehr als ein Jahrzehnt später, nämlich in die Jahre 389 oder 390, sind sowohl die *Expositio de Psalmo 118* als auch die *Expositio Evangelii secundum Lucam* zu datieren, in denen sich Ambrosius erneut ausführlicher zum Teufel als ersten Apostaten äußert. Einzelnes findet sich zudem in der exegetischen Fortsetzung zu *De paradiso*, in dem zeitlich wenig späteren *De Cain et Abel* sowie in den Predigten *De interpellatione Iob et David*, geschrieben wahrscheinlich in den Jahren 387/389.

In *De paradiso* legt Ambrosius in Exegese zu Gen. 3,1 (‚Die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes, die der Herr Gott gemacht hatte. Sie sprach zu dem Weibe: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft nicht von allen Bäumen des Gartens essen?‘) erstmals eine Interpretation des Falls des Teufels vor¹²³. Die Schlange des biblischen Berichts symbolisiert den Widersacher der Menschen, den Teufel¹²⁴. Dieser bewahrte, so führt Ambrosius aus, die einst vom Herrn empfangene Gnade nicht, fiel von ihm ab und wurde zum ersten Apostaten. Fortan habe er den Menschen um sein Glück, im Paradies zu leben, beneidet¹²⁵. Aus dem aufkeimenden Neid des Teufels resultierte der Tod¹²⁶. Er hielt mit dem Neid Einzug in die Welt, wie Ambrosius mit Sap. 2,24 (‚Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen‘) darlegt¹²⁷.

In Exegese zu Ps. 119(118),51¹²⁸ (‚Gar heftig greifen die Stolzen mich an, ich aber will von deinen Gesetzen nicht weichen‘) kommt der Kirchenschriftsteller erneut auf den Teufel zu sprechen; die Passage stammt aus der *Expositio de*

119 Vgl. Williams, *Ideas* 300.

120 Vgl. Dassmann, *Ambrosius* 201.

121 Vgl. Bietz, *Paradiesesvorstellungen*.

122 Vgl. Burns, *Creation* 71–98, bes. 91f.

123 Vgl. Ambr. *parad.* 12,54f. (CSEL 32,1,311–313 Schenkl).

124 Vgl. Ambr. *parad.* 12,54 (CSEL 32,1,311 Schenkl).

125 Vgl. Ambr. *parad.* 12,54 (CSEL 32,1,311f. Schenkl).

126 Zur Lehre vom dreifachen Tod vgl. Ambr. *bon. mort.* 2,3 (CSEL 32,1,704 Schenkl); Scheffczyk, *Urstand* 185.

127 Ambr. *parad.* 12,54 (CSEL 32,1,311 Schenkl): (...) *quia invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*; vgl. Niederhuber, *Lehre* 56; Huhn, *Ursprung* 80; McHugh, *Satan* 101.

128 Vgl. Ambr. *in psalm.* 118,7,8–10 (CSEL 62,131–133 Petschenig/Zelzer).

Psalm 118, dem zweiten Werk, in dem sich Ambrosius intensiver mit der Diabolologie auseinandersetzt. Ausgangspunkt ist die bereits biblische und dann vor allem in der Rezeption des Origenes stehende Charakterisierung des Hochmuts als Hauptsünde¹²⁹: *Maximum peccatum in homine superbia est*¹³⁰. Der Hochmut erscheint einerseits gleichwertig neben anderen Sünden (etwa *avaritia*, *ambitio*, *luxuria* und *fornicatio*)¹³¹, andererseits wird er ihnen übergeordnet und als Hauptsünde klassifiziert. Die Annahme, Adam sei aus Hochmut gefallen, ist bei Ambrosius bereits ein Topos¹³²; die *pes superbiae*, der ‚Fuß des Hochmuts‘, aus Ps. 36(35),¹² ist Anlass zu einer Reflexion über die Bedeutung des Hochmuts, der seit der Adamssünde als allgemeine menschliche Gefährdung gilt¹³³.

In der weiteren Exegese zu Ps. 119(118),⁵¹ ist die *superbia* ebenfalls prominent und erscheint als Schlüssel, um das Handeln des Teufels und des Menschen kausal einzuordnen. Der Teufel fällt hiernach aus der Gemeinschaft der Engel, nachdem er zuvor versucht hatte, Gott gleich zu sein (*ero similis altissimo*), eine Anspielung auf die neben Sir. 10,¹⁵ für die Diabolologie wichtige Stelle Jes. 14,^{13f.}¹³⁴ Er sucht den Menschen zu täuschen und zu verführen, was bildlich im Versprechen, Gut und Böse zu erkennen, ausgedrückt wird¹³⁵. Im Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis übersteigt der Mensch das ihm zugedachte Maß, das ihn vom Göttlichen unterscheidet, und gleicht sich dem Widersacher Gottes an (er wird zu dessen ‚Schuldner‘ [*debitor diaboli*]¹³⁶ und ‚Abbild‘ [*imago diaboli*]¹³⁷)¹³⁸.

129 Vgl. Procopé, *Hochmut* 829–832.

130 Ambr. in *psalm.* 118,7,8 (CSEL 62,131 Petschenig/Zelzer).

131 Vgl. Ambr. in *psalm.* 118,20,45 (CSEL 62,467 Petschenig/Zelzer): *Persequitur avaritia, persequitur ambitio, persequitur luxuria, persequitur superbia, persequitur fornicatio*.

132 Vgl. Ambr. in *psalm.* 118,14,20 (CSEL 62,311 Petschenig/Zelzer): *Superbia hominem prima deiecit*; ep. 63,5 (CSEL 82,2,144f. Zelzer).

133 Vgl. Ambr. in *psalm.* 35,26f. (CSEL 64,68 Petschenig/Zelzer).

134 Vgl. Ambr. in *psalm.* 118,7,8 (CSEL 62,131 Petschenig/Zelzer); vgl. Procopé, *Hochmut* 822.

135 Zur Versuchung des Menschen hat Gott dem Teufel die Vollmacht verliehen (vgl. Ambr. in *Luc.* 4,29 [CCL 14,116 Adriaen]; in *psalm.* 37,21 [CSEL 64,152 Petschenig/Zelzer]: [...] *et deus potestatem dedit diabolo*). Ihr schreibt Ambrosius eine pädagogische Funktion zu (Ambr. *apolog. David.* 1,2,6 [CSEL 32,2,302 Schenkl]; Huhn, *Ursprung* 91–97; Niederhuber, *Lehre* 55; McHugh, *Satan* 99).

136 Ambr. *sacr.* 5,4,27 (CSEL 73,70 Faller).

137 Ambr. *off.* 1,49,245 (CCL 15,90 Testard).

138 Durch den Sündenfall verliert der Mensch auch seine himmlischen Züge; vgl. Ambr. *hex.* 6,7,42 (CSEL 32,1,234 Schenkl): *Secundum hanc imaginem* (scil. patris) *Adam ante peccatum, sed ubi lapsus est, deposuit imaginem caelestis, sumpsit terrestres effigiem* sowie Orig.

Im Unterschied zur bisher in dieser Studie untersuchten patristischen Literatur geht aus Ambrosius deutlicher hervor, dass *jede* Sünde Apostasie bedeutet. Gleich zu Beginn seines Episkopats legt er dies in der Frühschrift *De paradiso* dar: Hier bezeichnet er die Sünde als Überschreitung des göttlichen Gesetzes (*praevaricatio legis divinae*) und Ungehorsam gegenüber den himmlischen Vorschriften (*coelestium inoboedientia praeceptorum*)¹³⁹; den Sünder, den *praevaricator*, charakterisiert er in einer Umschreibung näher: Als solcher gelte zu Recht derjenige, der sich vom Herrn trenne (*discedere a domino*) und aufgrund seiner Trennung (*a discedendo*) auf Griechisch Apostat genannt werde¹⁴⁰.

Zur Apostasie wird damit, berücksichtigt man vor allem die zweite Definition, die den zentralen Terminus der *praevaricatio* bzw. des *praevaricator* näher auslegt, jede Form der menschlichen Sünde; sie zeigt sich in der Überschreitung göttlicher Gesetze und im Ungehorsam gegenüber göttlichen Vorschriften und bedeutet eine innere Abwendung¹⁴¹, derer sich der Mensch erstmals im Paradies schuldig gemacht hat¹⁴².

Die Natur des Menschen ist aufgrund ihrer ‚freiheitliche[n]‘ Veranlagung¹⁴³, mit der Gott sie ausgestattet hat, sowohl zur Annahme des Schlechten als auch zur Tugend fähig¹⁴⁴. Aus der Betonung der menschlichen Eigenverantwortung und seiner Freiheit resultiert daher die Zurechenbarkeit der Sünde, eine wohl bewusst antimanichäische Interpretation¹⁴⁵, die die Sünde nicht in einem vorgegebenen unabänderlichen Schicksal verankert¹⁴⁶.

in *Jer. hom.* 2,1 (GCS Orig. 3,17 Baehrens); in *Lc. hom.* 39 (GCS Orig. 9,219f. Rauer); Seibel, *Fleisch* 101.

139 Ambr. *parad.* 8,39 (CSEL 32,1,296 Schenkl); vgl. Huhn, *Ursprung* 55.

140 Vgl. Ambr. in *psalm.* 118,15,33 (CSEL 62,348 Petschenig/Zelzer).

141 Zur Sünde als Beleidigung Gottes bzw. Christi vgl. Romer, *Theologie* 5–9.

142 Vgl. Seibel, *Fleisch* 97 sowie o. S. 19f.

143 Niederhuber, *Lehre* 44.

144 Vgl. Ambr. in *psalm.* 47,8 (CSEL 64,352 Petschenig/Zelzer): *Proclivis enim et mutabilis in utrumque est humana condicio, ut quocumque intenderit eo propendat et vergat vel ad studia virtutum vel ad inlecebram delictorum.*

145 Vgl. Scheffczyk, *Urstand* 177.

146 Ambr. in *Luc.* 7,234 (CCL 14,295 Adriaen): *Fuit Adam et in illo fuimus omnes: Perit Adam et in illo omnes perierunt*; vgl. Williams, *Ideas* 305; Burns, *Creation* 84. – Neuestamentliche Stellen, die auf die Apostasie zu beziehen sind (etwa Act. 5,1–5; 1 Cor. 10,12; Hebr. 6,4–6), werden von Ambrosius nicht im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Glaubensabfall aufgegriffen: zu Act. 5,1–5 vgl. Ambr. in *psalm.* 118,18,7 (CSEL 62,400 Petschenig/Zelzer); zu 1 Cor. 10,12 *ep. extra coll.* 14(63),45 (CSEL 82,3,258 Zelzer); zu Hebr. 6,4–6 *paenit.* 2,2,6 (CSEL 73,165 Faller) sowie zu Judas Iskariot den Überblick bei Terbuyken/Kremer, *Judas* 151 mit Belegen.

5 Augustinus

Augustins Lehre über den Fall des Teufels und des Menschen ist in mehrfacher Hinsicht markant¹⁴⁷. Augustinus synthetisiert Traditionen der Vorgänger (besonders von Origenes¹⁴⁸ und Ambrosius¹⁴⁹) und verbindet sie mit neuplatonischem Traditionsgut¹⁵⁰. Die Diabolologie steht im Schnittpunkt der augustinischen Erbsündenlehre und Anthropologie, der Prädestinationslehre und der Lehre über die Freiheit des menschlichen Willens. Gleich in mehreren Schriften hat sich Augustinus mit dem Abfall von Gott befasst.

Unter den exegetischen Werken ist auf die Genesisauslegungen aufmerksam zu machen. *De Genesi contra Manichaeos* ist in die Jahre 388 bis 390, also unmittelbar in die Zeit nach Augustins Rückkehr nach Nordafrika, zu datieren¹⁵¹. Die hier interessierenden Passagen stehen im zweiten Buch, in einer Interpretation von Gen. 2,4–3,24, in der Augustinus mittels der Allegorese (nach einer strikten Literalexegese zu Gen. 1,1–2,3 im ersten Buch) den Sündenfall von Adam und Eva deutet. *De Genesi ad litteram liber imperfectus* stammt aus den Jahren 393/394, bietet zur Sache allerdings keine Auslegungen, da das Buch nur mit dem ersten Kapitel der Genesis befasst ist.

Ausführlich hat sich Augustinus dann wieder in *De Genesi ad litteram* mit der Thematik auseinandergesetzt. Das Werk stellt den Versuch dar, eine strikte Auslegung der Genesis-Erzählung 1–3 im Literalsinn zu bieten. Augustinus arbeitete an ihm wahrscheinlich in den Jahren 401 bis 414¹⁵². Im elften Buch kommt er auf den Sündenfall und die nachfolgende Verstoßung Adams und Evas, der ersten beiden Menschen, aus dem Paradies zu sprechen. Die Sermones 1–5, Predigten ebenfalls zum Buch Genesis, können hier unberücksichtigt bleiben, da sie sich eklektisch nur einzelnen Stellen des alttestamentlichen Buchs zuwenden und der Sündenfall (Gen. 3) nicht ausgelegt wird¹⁵³.

Von besonderem Interesse für Augustins Lehre von der Apostasie ist *De civitate dei*. Im zweiten Hauptteil des zwischen 412 und 426 entstandenen apologetischen Werks zeichnet Augustinus den Verlauf der Geschichte als Kampf

147 Vgl. Russell, *Satan* 186.

148 Vgl. Altaner, *Augustinus*, Teske, *Origen* und Heidl, *Influence*.

149 Augustinus lernt bei Ambrosius die geistige Schriftinterpretation kennen (vgl. Runia, *Philo* 320; TeSelle, *Serpent* 342; Vannier, *Creatio* 69f.; Kim, *Interpretations* 24f.); ihm verdankt er auch seine Origenes-Kenntnis (vgl. Teske, *Origen* 183f.).

150 Vgl. Russell, *Satan* 195; Drecoll, *Neuplatonismus*.

151 Vgl. Weber, *Genesisauslegungen* 276.

152 Vgl. Geerlings, *Augustinus* 91; Weber, *Genesisauslegungen* 277.

153 Vgl. Drobner, *Augustinus*.

zwischen zwei *civitates*, der *civitas dei* und der *civitas diaboli*, nach¹⁵⁴. Noch vor dem Anfang der Geschichte, der Weltgeschichte, steht die Rebellion der Engel gegen Gott. In den Büchern 11–14 behandelt Augustinus die Scheidung der Engel in diejenigen, die Gott treu bleiben, und diejenigen, die sich von ihm abwenden. Auf den Abfall der sog. bösen Engel geht er besonders in Buch 12 und 13 ein; sie bilden die *civitas* des Teufels, der sich Adam und Eva nach ihrem Fall anschließen¹⁵⁵.

Auf weitere Werke ist hinzuweisen. Im Frühdialog *De libero arbitrio*, entstanden wahrscheinlich in den Jahren 388/391, steht die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Zentrum der Erörterung¹⁵⁶. Aussagen zum Thema erscheinen hier am Ende des dritten Buchs, sind jedoch insgesamt knapp. In dem wenig späteren Traktat *De vera religione* kommt Augustinus hingegen ausführlicher auf den Abfall des Menschen und seine demgegenüber notwendige Ausrichtung des Lebens am Göttlichen zu sprechen. Gleich zu Beginn des ersten Hauptteils, in den Paragraphen 21ff., mit denen er ein ‚Kompendium der christlichen Lehre‘¹⁵⁷ vorlegt, widmet der Nordafrikaner sich dem hier interessierenden Thema. Der Dialog *De musica* sollte Teil einer umfassenden Darstellung der *artes liberales* sein, ein Vorhaben, das Augustinus nicht vollständig ausführte. Die Schrift ist ebenfalls am Ende der 80er Jahre des vierten Jahrhunderts entstanden. Aspekte der Apostasie werden im sechsten Buch behandelt. Abschließend ist auf das pastoraltheologische Werk *De catechizandis rudibus* einzugehen; Augustinus verfasste es nach 404 für den karthagischen Diakon Deogratias. Mit den Kapiteln 18–25 legt er einen auf die Intention der Schrift angepassten Abriss der Heilsgeschichte vor, in dem er den Abfall des Teufels und der Menschen behandelt.

a *De Genesi contra Manichaeos*

Am Anfang der augustinischen Genesis-Auslegung steht *De Genesi contra Manichaeos*. Das Interesse, das Augustinus der Exegese des ersten biblischen Buchs entgegenbringt, wird besonders durch die manichäische Kritik am Schöpfungsbericht hervorgerufen¹⁵⁸. Augustinus, der vormalige Manichäer¹⁵⁹,

154 Vgl. Fries, *Weltgeschichte* 81–93; Galea Scannura, *Meaning* 83–104; Horn, *Geschichtsdarstellung* 171–193.

155 Vgl. Van Oort, *Civitate* 355.

156 Vgl. Fuhrer, *Frühschriften* 270.

157 Fuhrer, *Frühschriften* 273.

158 Vgl. Allgeier, *Einfluß* 7 sowie zum manichäischen Umgang mit der Bibel Walter, *Ertrag* 1,81–104; Feldmann, *Einfluß* 1,1,568–588.

159 Vgl. Rudolph, *Augustinus*.

befasst sich in Auseinandersetzung mit der zeitweise von ihm favorisierten Gruppierung mit diesem Thema¹⁶⁰. – Die Auslegung der Geschichte des Sündenfalls nimmt der Kirchenvater im zweiten Buch vor; die Interpretation ist hier nicht so detailliert angelegt wie im ersten Buch, in dem der biblische Text fast versweise ausgelegt wird¹⁶¹. Weber glaubt, dass Augustinus für diesen Teil des Schöpfungsberichts weniger manichäische Kritik erwartete, der fehlende Detailreichtum also ein Indiz für die angenommene Konsensfähigkeit der Exegese ist¹⁶².

Ausgangspunkt ist der biblische Bericht, die Schlange (der Teufel) habe sich an Eva gewendet (Gen. 3,1: ‚Sie [scil. die Schlange] sagte zu der Frau‘)¹⁶³. Die Szene wird von Augustinus im Folgenden nicht wörtlich, sondern geistig interpretiert (auch die Wendung des Teufels an Eva geschieht *spiritualiter*¹⁶⁴), und das Geschehen durch die allegorische Deutung auf die Gegenwart des Lesers appliziert. Erläuternd heißt es, dass ‚auch jetzt nichts anderes in einem jeden von uns passiert, wenn er zur Sünde herabgleitet, als es damals in jenen dreien, der Schlange, der Frau und dem Mann, geschehen ist‘¹⁶⁵: Der Teufel erscheint als *suggestio*, als ‚Einflüsterung‘, auf die menschliche Seele. Durch sie wird *delectatio* erregt, die von der Frau symbolisiert wird; gibt ihr die *ratio*, d. h. der Mann, nach, liegt sündhaftes Verhalten vor.

Schlange, Frau und Mann des biblischen Berichts dienen in der geistigen Interpretation als Bild für allgemein menschliche Mechanismen, die zur Sünde verleiten. Im Terminus des Hochmuts¹⁶⁶ (*superbia*) fällt zudem ein Schlüsselbegriff, um den Hang zum Abfall von Gott zu begründen¹⁶⁷; eine genauere gedankliche Ausführung der *superbia* leistet Augustinus an dieser Stelle nicht, sie findet sich erst in späteren Schriften (besonders in *De civitate dei*)¹⁶⁸.

160 Vgl. Van Oort, *Augustin* 135; Kelly, *Devil* 119; Hutter, *Manichäismus* 43; Kim, *Interpretations* 4f.

161 Vgl. Coyle, *Genesi* 379.

162 Vgl. Weber, *Augustinus* 298–300.

163 Aug. *gen. c. Manich.* 2,14,20 (PL 34,206): (…), *in qua iam non erat serpens, quia iam diabolus erat* sowie Van Fleteren, *Devil* 268 zu verschiedenen Bezeichnungen des Teufels bei Augustinus.

164 Vgl. Kelly, *Devil* 120; Kim, *Interpretations* 74; Scheffczyk, *Urstand* 204.

165 Aug. *gen. c. Manich.* 2,14,21 (PL 34,207): *Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere, et viro*; Heidl, *Influence* 158 macht auf Parallelen zu Origenes aufmerksam.

166 Aug. *gen. c. Manich.* 2,15,22 (PL 34,207).

167 Vgl. Green, *Initium*.

168 Vgl. dazu u. S. 140f.

Adam und Eva sind in *De Genesi contra Manichaeos* allzu sehr in ihre eigene Macht verliebt (*potestatem nimis amare*) und versuchen, Gott gleich zu sein¹⁶⁹. Dadurch verlassen die Stammeltern die schöpfungsgemäße Position, die Augustinus *medietas*, ‚mittlere Stellung‘, nennt¹⁷⁰. Zu ihrer Erläuterung schreibt er *gen. c. Manich.* 2,9,12, die Seele solle erkennen, dass sie unter sich die körperliche Welt, über sich aber die Natur Gottes habe¹⁷¹. Neben die vertikale Bestimmung tritt eine horizontale, denn Augustinus warnt, die Seele solle weder zu weit nach links noch nach rechts abweichen¹⁷². Ihre Positionierung entspricht der mittleren Position des Baums der Erkenntnis im Paradiesgarten¹⁷³. – Rezeptionsgeschichtlich betrachtet, hat Augustinus das Bild der mittleren Seelenstellung Plotin entnommen¹⁷⁴. Bei dem neuplatonischen Philosophen ist die Seele, die ψυχή, als dritte Hypostase einerseits dem Einen und dem Geist unter-, andererseits der irdischen Welt übergeordnet¹⁷⁵. Sie nimmt eine mittlere Stellung ein, ausgerichtet auf den intelligiblen Bereich und zugleich verbunden mit der irdischen Welt. Plotin nennt diese Position eine τάξις¹⁷⁶ bzw., indem er die Abgrenzung zwischen der materiellen und intelligiblen Welt betont, ein μέθριον, eine ‚Grenzscheide‘¹⁷⁷.

Der Sündenfall ist in augustinischer Interpretation eine Abwendung von der Wahrheit, d. h. von Gott (*ab ea veritate avertere*). Im Abfall vollzieht der Mensch eine negative Hinwendung zu sich selbst (*ad seipsum convertere*)¹⁷⁸. Die *aversio* bedeutet eine *conversio* und damit einen Ausbruch aus der

169 Aug. *gen. c. Manich.* 2,15,22 (PL 34,207f.): (...), *ut suam potestatem nimis amarent, et cum deo esse pares vellent*.

170 Aug. *gen. c. Manich.* 2,15,22 (PL 34,208).

171 Aug. *gen. c. Manich.* 2,9,12 (PL 34,203): (...), *qua oportet ut intelligat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intelligat naturam dei* sowie Torchia, Plotinus 140.

172 Vgl. Aug. *gen. c. Manich.* 2,9,12 (PL 34,203).

173 Aug. *gen. c. Manich.* 2,9,12 (PL 34,203): *Ligno autem scientiae boni et mali, ipsa item medietas animae et ordinata integritas significatur*; V. Bulhart: ThlL 8 (1936/1966) 556 s. v. medietas; Vgl. Staritz, *Schöpfungsglaube* 139; Ferrari, *Tree* 40f. sowie zur patristischen Exegese Erdmann/Schmidtke/Klausner/Killy/Hagemeyer, *Baum* 24f.

174 Heidl, *Influence* 161 nimmt hingegen eine exegetische Tradition an.

175 Möglicherweise ist auch die augustinische Erbsündenlehre von Plotins Vorstellung einer Weltseele, die mit allen Einzelseelen ontisch verbunden ist, beeinflusst; vgl. Teske, *View* 143.

176 Vgl. Plot. *enn.* 4,8(6)7.

177 Plot. *enn.* 4,4(28)3; vgl. Schäfer, *Malum* 87f.; Wyrwa, *Kosmos* 692.

178 Vgl. O'Connell, *Theory* 162.

göttlichen Ordnung, die die entgegengesetzte Ausrichtung nach oben, zur göttlichen Wahrheit oberhalb der Seele (*supra illam* [scil. animam]), vorsieht¹⁷⁹.

Lüge und Dunkelheit treten metaphorisch an die Stelle der Wahrheit und des Lichts¹⁸⁰. Augustinus markiert die Deutung durch die direkte Opposition der ‚Lüge‘ (*mendacium*) zur Wahrheit. Derjenige, so Augustinus, der ohne Gott als Lenker lebt, wird notwendig von ihr umgeben und lebt nur noch im *suum*, im ‚Eigenen‘, ebenfalls ein von Plotin her bekanntes Motiv¹⁸¹. Auch andernorts setzt Augustinus die ausschließliche Bezogenheit auf das Eigene mit der Lüge gleich, die einen Gegensatz zur göttlichen Ordnung und Wahrheit bilde¹⁸².

Die Interpretation des Sündenfalls legt in *De Genesi contra Manichaeos* einen Schwerpunkt auf das Vergehen der Stammeltern; zwar werden sowohl der Fall des Teufels als auch seine Versuchung genannt¹⁸³, betont aber wird das Eigenverschulden der ersten Menschen. Dies geschieht besonders in anti-manichäischer Intention, um den Abfall nicht als vorgegebene Notwendigkeit erscheinen zu lassen, sondern ihn der menschlichen Verantwortung zuzuschreiben¹⁸⁴. Nach der allegorischen Exegese stehen Adam und Eva für ‚den rationalen bzw. den sensiblen Teil der menschlichen Geistseele‘¹⁸⁵. Der biblische Sündenfall ereignet sich, wird er nicht nur als einmaliges historisches Ereignis gedeutet, in jedem einzelnen Menschen (Augustinus setzt daher enklistisches *quisque*)¹⁸⁶ und ist ein Bild für die menschliche Sünde überhaupt¹⁸⁷.

179 Vgl. Aug. *gen. c. Manich.* 2,16,24 (PL 34,208).

180 Zu der plotinischen Opposition ‚Licht – Dunkelheit‘ vgl. u. S. 138 sowie Torchia, *Plotinus* 82.

181 Vgl. Plot. *enn.* 4,8(6)4; vgl. Schäfer, *Malum* 91f. mit Belegen.

182 Vgl. Aug. *civ.* 14,3f. (CCL 48,416–418 Dombart/Kalb); *conf.* 10,41; 12,25; 13,25 (CCL 27,191. 234f. 264 Verheijen) sowie Fürst, *Lüge* 642.

183 Vgl. Aug. *gen. c. Manich.* 2,14,20 (PL 34,206).

184 Die von Gott den Dämonen verliehene Macht, die Menschen negativ zu beeinflussen, hat eine pädagogische Funktion; vgl. Aug. *civ.* 22,22 (CCL 48,842–845 Dombart/Kalb) sowie Pelz, *Engellehre* 84.

185 Weber, *Genesisauslegungen* 276 sowie Thraede, *Eva* 132f.; TeSelle, *Serpent* 350; vgl. Aug. *gen. c. Manich.* 2,21,31 (PL 34,212): *Quare ergo non animalis illa pars nostra, quae tanquam viro debet obtemperare rationi, cum per ipsam rationem de verbo vitae recte vivendi sarcinam conceperit, appelletur vita*; 2,18,28 (PL 34,210): (…), *nisi per illam animale partem, quae quasi mulieris imaginem vel exemplum in uno ipso homine ostendit, de qua superius iam multa diximus?*

186 Vgl. TeSelle, *Serpent* 351.

187 Das zugrundeliegende Dreierschema *suggestio* (Teufel) – *delectatio* (Eva) – *consensio* (Adam) kann Augustinus von Origenes, Philo oder Ambrosius übernehmen; vgl. Heidl, *Influence* 155f. mit Belegen.

b *De Genesi ad litteram*

Mit dem Kommentar greift Augustinus zu Beginn des fünften Jahrhunderts die Exegese von Gen. 1–3 noch einmal auf. Sie bleibt eines der vorherrschenden Themen, mit denen er sich in Auseinandersetzung mit den Manichäern befasst. War Augustinus zuvor noch an einer Literalexegese des Schöpfungsberichts gescheitert, so nimmt er das Anliegen jetzt auf. Augustinus will als Replik auf die Auslegung der Manichäer die Historizität des Schöpfungsberichts aufzeigen¹⁸⁸. Nach einer umfangreichen Kommentierung von Gen. 1,1–2,4a in den Büchern 1–4 folgt im zweiten Kommentarteil (Auslegung von Gen. 2f. in den Büchern 6–11¹⁸⁹), genauer im elften Buch¹⁹⁰, eine Interpretation des Sündenfalls, bei der er ausschließlich biblisch argumentiert¹⁹¹. Es fällt auf, dass Augustinus in dieser Kommentierung Überlegungen über den Teufel und seinen Fall deutlich mehr Platz einräumt als in *De Genesi contra Manichaeos*¹⁹². Die Apostasie des Teufels und der Stammeltern wird in eine historisch gedachte Folge eingeordnet: 1. Fall des Teufels und der Geistwesen, 2. Fall der Menschen¹⁹³.

Im 13. Kapitel des elften Buchs wendet sich Augustinus nach eher knappen Vorbemerkungen dem Fall des Teufels zu. Das Kapitel bietet gleichsam in einem Fokus die augustinische Lehre, die in den folgenden Abschnitten biblisch begründet und argumentativ entfaltet wird. Gegen die besonders von Manichäern (auf sie wird wohl *gen. ad litt.* 11,13 [CSEL 28,1,345 Zycha] mit *quidam haeretici* angespielt) vertretene Ansicht, der Teufel könne nicht Geschöpf eines guten Gottes sein, hält Augustinus daran fest, ihn unter die von Gott geschaffenen Kreaturen zu rechnen¹⁹⁴. Alles, so führt er aus, sei, sofern es ist, gut und könne nur von jenem wahren Gott sein, von dem jedes Gut ist¹⁹⁵.

188 Aug. *gen. ad litt.* 1,1 (CSEL 28,1,3 Zycha): *In libris autem omnibus sanctis intueri oportet quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur. In narratione ergo rerum factarum quaeritur utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum adserenda et defendenda sint. Nam non esse accipiendi figuraliter nullus christianus dicere audebit (...);* vgl. Kim, *Interpretations* 5. 68.

189 Vgl. Teske, *Genesi* 376.

190 Vgl. mit knapper Übersicht über Aufbau und Inhalt der 12 Bücher *De Genesi ad litteram* Weber, *Genesisauslegungen* 277f.

191 Vgl. Agaësse/Solignac, *Genèse* 2,545.

192 Zur Beeinflussung der Paradies- u. Sündenfalldarstellung durch Philo vgl. Philo *quaest. Gen.* 1,6–12; *opif.* 53,152; Runia, *Philo* 326.

193 Vgl. Kelly, *Devil* 123.

194 Vgl. Van Fleteren, *Devil* 268.

195 Vgl. Mann, *Augustine* 41.

Der Fall des Teufels wird von Augustinus unmittelbar auf den Hochmut (*superbia*) zurückgeführt (*superbiam, per quam caderet*); der Hochmut selbst hat seinen Beweggrund in der *voluntas*:

(...) *ita factum esse ut rationalis creaturae spiritus sua potestate propter excellentiam delectatus tumesceret superbia, per quam caderet a beatitudine spiritualis paradisi, et invidentia contabesceret. In quo tamen bonum est hoc ipsum, quod vivit et vivificat corpus, (...). Ita dum nolunt aliquid quod deus fecerit propria voluntate peccare, ipsius dei substantiam dicunt primo necessitate et post inexpiabiliter voluntate corruptam atque perversam*¹⁹⁶.

„(...) so kam es, dass der Geist der vernünftigen Kreatur (scil. der Teufel), da er wegen seiner Vortrefflichkeit an seiner Macht Gefallen fand, sich aus Hochmut blähte, durch den er aus der Seligkeit des geistigen Paradieses fiel, und sich im Neid verzehrte. In diesem ist dennoch ein Gut, das lebendig ist und seinen Körper lebendig macht, (...). Insofern sie (scil. die Manichäer) nicht wollen, dass etwas, was Gott geschaffen hat, aus eigenem Willen sündigt, sagen sie, dass die Substanz Gottes selbst zunächst mit Notwendigkeit, später unsöhnbar mit Willen verdorben und verkehrt gewesen sei“.

Die Passage ist aufgrund des verwendeten Vokabulars für die augustinische Diabologie und die Lehre von der Apostasie insgesamt aufschlussreich; sie wird im Folgenden thesenartig zusammengefasst.

Zunächst ist der Teufel nach augustinischer Interpretation ein Geschöpf Gottes und als solches von Natur aus gut. Auch nach seinem Fall ist in ihm noch ein Gut, das lebendig ist (*in quo tamen bonum est hoc ipsum, quod vivit*¹⁹⁷). Augustinus widerspricht damit, wie oben angedeutet, der manichäischen These, nach der der Teufel nicht auf Gott als Schöpfer zurückgeführt werden könne; zugleich wendet er sich gegen die von manchen (*nonnulli*)¹⁹⁸ vertretene Lehre, der Teufel sei von Gott schon schlecht geschaffen (*gen. ad litt.* 11,20–22 [CSEL 28,1,352–355 Zycha]). Er argumentiert hierbei *secundum*

196 Aug. *gen. ad litt.* 11,13 (CSEL 28,1,345f. Zycha).

197 Aug. *gen. ad litt.* 11,13 (CSEL 28,1,346 Zycha).

198 Agaësse und Solignac (*Genèse* 2,550) machen im Kommentar zSt. auf Laktanz (*inst.* 2,8,6 [1,149f. Heck/Wlosok]) und die Priscillianer aufmerksam, die hier möglicherweise gemeint sind.

*sanctam scripturam*¹⁹⁹: Gen. 1,31 Vulg.: ‚Der Herr hat alles geschaffen und siehe, es war sehr gut‘ (*fecit dominus omnia; et ecce bona valde*) lässt für ihn keine andere Interpretation zu, als an der schöpfungsmäßigen Gutheit des Teufels festzuhalten. Abweichende Ansichten, die ebenfalls biblisch begründet werden (Job 40,14; Ps. 103[102],26), weist er als abwegig zurück²⁰⁰.

Ferner ist die *superbia* die Ursache des Falls; durch ihn hat sich der Teufel von Gott abgewendet. Damit positioniert sich Augustinus in einer gleichfalls kontrovers diskutierten Frage. ‚Manche‘ (*nonnulli*) waren nämlich der Ansicht, der Teufel sei gefallen, weil er dem Menschen die Erschaffung nach dem Bild Gottes neidete²⁰¹. Für Augustinus erweisen sowohl die Bibel (Sir. 10,15: ‚Der Anfang aller Sünde ist der Hochmut‘; 1 Tim. 6,10: ‚Die Wurzel aller Übel ist die Habsucht‘; die Habsucht wird mit dem Hochmut parallelisiert²⁰²) als auch die historische Einordnung des Falls (nach Augustinus geschah er vor der Schöpfung des Menschen²⁰³) diese Annahme als irrig: Der Hochmut muss, darin stimmt Augustinus auch mit Origenes überein²⁰⁴, dem Neid vorausgehen²⁰⁵. Die *invidentia* erscheint denn auch im 13. Kapitel als Folge des Falls: In ihr verzehrt sich der gefallene Teufel²⁰⁶.

Die dritte These führt zum Ursprung des Hochmuts aus augustinischer Sicht: Eine *mala voluntas* im Teufel selbst habe die Apostasie bewirkt. Sie hat in keiner Weise in Gott ihren Ursprung. Den bösen Willen führt Augustinus auf das Nichts zurück:

199 Aug. *gen. ad litt.* 11,14 (CSEL 28,1,346 Zycha).

200 Für die hier nicht genauer darzulegende Argumentation der Gegner Augustins vgl. Aug. *gen. ad litt.* 11,21f. (CSEL 28,1,353–355 Zycha).

201 Aug. *gen. ad litt.* 11,14 (CSEL 28,1,346 Zycha): *Nonnulli enim dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini facto ad imaginem dei.*

202 Aug. *gen. ad litt.* 11,15 (CSEL 28,1,347 Zycha): *Merito initium omnis peccati superbiam scriptura definivit dicens: Initium omnis peccati superbia. Cui testimonio non inconvenienter aptatur etiam illud, quod apostolus ait: Radix omnium malorum est avaritia* sowie Procopé, *Hochmut* 851.

203 Aug. *gen. ad litt.* 11,16 (CSEL 28,1,348 Zycha): *Quando ergo deiecerit superbia diabolus, ut naturam suam bonam prava voluntate perverteret, scriptura non dicit; ante tamen factum fuisse et ex hac eum homini invidisse ratio manifesta declarat.*

204 Vgl. dazu o. S. 113.

205 Vgl. Adkin, *Pride* 350.

206 Vgl. Bianchi/Müller, *Diabolus* 385.

*Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens nihil est*²⁰⁷.

„Denn was sollte es sein, das den bösen Willen hervorbringt, der seinerseits das böse Werk hervorbringt? Darum ist es der böse Wille, der das böse Werk vollbringt, aber nichts ist, was den bösen Willen bewirkt“²⁰⁸.

Als Wirkursache (*causa efficiens*) des bösen Willens gibt Augustinus das Nichts an. Weiteres bleibt im Dunkel und der Erkenntnis entzogen²⁰⁹. Schäfer weist darauf hin, dass bei Augustinus die *mala voluntas*, in mancher Hinsicht anders ausgestaltet, an die Stelle der plotinischen ἀμαρτία trete, die dort als ‚Einschätzungsfehler‘ der Seele ihren Fall verursacht²¹⁰. – In dem scheinbar beiläufigen Adverb *inordinate*, ‚ungeordnet‘, wird der Fall zudem in seiner kosmischen Bedeutung skizziert. Der Teufel, der den höheren Gütern die niedrigeren vorzieht und abfällt, verstößt gegen die göttliche Ordnung; er bricht aus der ihm in der Schöpfung zugewiesenen Position aus. Die Argumentation lässt Beziehungen zu *De Genesi contra Manichaeos* erkennen und wird breiter in *De civitate dei* dargestellt²¹¹.

Die Ausführlichkeit, mit der Augustinus hier den Fall des Teufels behandelt, kontrastiert mit dessen äußerst kurzer Thematisierung in *De Genesi contra Manichaeos*. Er legt erstmals eine geschlossene Theorie über dessen Apostasie vor. Der gut geschaffene Teufel fällt aufgrund seines Hochmuts von Gott ab und verzehrt sich nach seinem Fall in heftigem Neid. Beweggrund des Hochmuts ist der böse Wille. Der Fall selbst irritiert die göttliche Ordnung. *Creatura spiritalis, superbia, mala voluntas, invidentia* und *ordo* (bzw. *inordinate*) sind Schlüsselbegriffe. Besonders *superbia* und *ordo* bzw. die durch sie aufgerufenen Vorstellungen verweisen auf neuplatonische Traditionen, die Augustinus rezipiert und zur Deutung des Schöpfungsberichts heranzieht.

In der Erörterung über den Sündenfall des Menschen betont Augustinus die Bedeutung der Frau: Eva hat Adam zur Sünde verführt und ‚durch sie übertrat auch der Mann das Gebot‘²¹². Adam ist zwar nicht willenloses Opfer

207 Aug. *civ.* 12,6 (CCL 48,360 Dombart/Kalb).

208 Dt. Übers.: 2,70 Thimme.

209 Aug. *gen. ad litt.* 11,10 (CSEL 28,1,343 Zycha): *Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere.*

210 Schäfer, *Malum* 263; vgl. Plot. *enn.* 4,8(6)5 sowie Schwarz, *Irrtum* 597.

211 Vgl. u. S. 136–139.

212 Aug. *gen. ad litt.* 11,42 (CSEL 28,1,377 Zycha): *(...) id est ut per illam etiam vir praevericaretur.*

([scil. Adam] *seductum tamen negat* [scil. Paulus]²¹³), aber Evas Rolle als Medium, durch das der Teufel den Menschen zum Abfall von Gott führt, wird betont²¹⁴: Der Teufel versucht zunächst Eva, die Adam den Apfel vom Baum der Erkenntnis reicht²¹⁵.

c *De civitate dei*

Die Bücher 11–14 eröffnen den zweiten Hauptteil des Werks, in dem Augustinus nach einem mehr apologetischen Teil in den Büchern 1–10 die Weltgeschichte in Auseinandersetzung zwischen Gottes- und Weltreich darlegt. Die hier interessierenden Bücher schildern den Ursprung der beiden *civitates* in der Engelwelt. Im Rahmen dieses Themas kommt Augustinus auf die Apostasie der Engel und den späteren Fall der Menschen zu sprechen.

Eine zentrale Stelle für Augustins Sicht über den Fall der Engel sind die Kapitel 6–8 zu Beginn des zwölften Buchs. Augustinus unterscheidet grundsätzlich die guten Engel von den ‚bösen Engeln‘ (*mali angeli*), die sich von ihrem Schöpfer abwenden. Über Motivation und Grund ihres Falls schreibt er in einer längeren, auszugsweise bereits zitierten Passage:

Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt; et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur? Initium quippe omnis peccati superbia. Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam, et qui magis essent, si ei qui summe est adhaerent, se illi praeferendo id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam

,Fragt man aber nach der Ursache der Unseligkeit der bösen Engel, zeigt sich klärlich nur eine, die Abkehr von dem, der zuhöchst ist, und die Hinkehr zu sich, die nicht zuhöchst sind. Wie soll man diesen Fehler anders bezeichnen als Hochmut? 'Hochmut ist ja der Anfang aller Sünde' (Sir. 10,15). Sie wollten also ihre Kraft nicht in ihm bewahren, und obwohl sie mehr gewesen wären, hätten sie dem, der zuhöchst ist, angehangen, zogen sie ihm das geringere Sein, nämlich sich selber vor. Das ist das erste Versagen, der erste Mangel, der erste Fehler

213 Aug. *gen. ad litt.* 11,42 (CSEL 28,1,377 Zycha).

214 Aug. *gen. ad litt.* 11,34 (CSEL 28,1,368 Zycha): *Praeceptum enim a domino per virum usque ad feminam, peccatum autem a diabolo per feminam usque ad virum* sowie Agaësse/Solignac, *Génèse* 2,557f.

215 Vgl. Aug. *gen. ad litt.* 11,35 (CSEL 28,1,369f. Zycha).

*eo, qui summe est, frui posset, a quo aversa non quidem nulla, sed tamen minus esset atque ob hoc misera fieret. Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens nihil est*²¹⁶.

jener Natur, die so geschaffen ward, dass sie zwar nicht das höchste Sein besaß, aber doch um Seligkeit zu erlangen, den, welcher zuhöchst ist, hätte genießen können, während sie, von ihm abgewandt, zwar nicht ihr Sein verlor, aber es verminderte und darum elend ward. Sucht man nach einer bewirkenden Ursache dieses bösen Willens, findet man keine. Denn was sollte es sein, das den bösen Willen hervorbringt, der seinerseits das böse Werk hervorbringt? Darum ist es der böse Wille, der das böse Werk vollbringt, aber nichts ist, was den bösen Willen bewirkt²¹⁷.

Ausführlicher als zuvor befasst sich Augustinus mit der Apostasie der (bösen) Engel, deren Abwendung von Gott er historisch vor dem Fall der Menschen ansiedelt²¹⁸. Als Grund (*causa*) ihres Falls nennt er die *superbia*, eine These, die sich auch in *De Genesi contra Manichaeos* und *De Genesi ad litteram* fand und die er mit dem in der patristischen Literatur schon topischen Hinweis auf Sir. 10,15 biblisch absichert. Die Wirkursache des Hochmuts ist erneut der böse Wille, der durch Nichts hervorgebracht wird. Was als Ursache des Nichts zu gelten hat, erläutert er nicht²¹⁹.

In Augustins monistischer Weltdeutung wird das Böse zu keinem eigenen Prinzip neben Gott²²⁰. Die Natur ist insgesamt gut, weil sie von Gott, dem unwandelbaren Gut, geschaffen ist (*natura bona, cuius auctor deus, qui est immutabile bonum*²²¹); geradezu in Auseinandersetzung mit Origenes hält er fest, dass die Welt nicht nur als Ort für die gefallenen Seelen erschaffen

²¹⁶ Aug. *civ.* 12,6 (CCL 48,359f. Dombart/Kalb).

²¹⁷ Dt. Übers.: 2,70 Thimme.

²¹⁸ Vgl. Aug. *civ.* 12,13 (CCL 48,366–368 Dombart/Kalb).

²¹⁹ Vgl. Bettetini, *Wahl* 147–150.

²²⁰ Vgl. Russell, *Satan* 202; Bettetini, *Wahl* 133 sowie zu Parallelen bei Plotin Bezançon, *Mal* 136–144.

²²¹ Aug. *civ.* 12,6 (CCL 48,361 Dombart/Kalb).

wurde²²². Das Böse, das keine Materie sein kann²²³, ist bei Augustinus ein dynamischer Prozess:

*Quo modo ergo res bona efficiens est voluntatis malae? Quo modo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave et inordinate, ipsa quia facta est, adpetivit*²²⁴.

,Wie kann also eine gute Sache bösen Willen bewirken? Wie in aller Welt Gutes die Ursache von Bösem sein? Nein, nur dann, wenn der Wille sich vom Höheren ab- und dem Niederen zuwendet, wird er böse, nicht als wäre das böse, zu dem er sich hinwendet, sondern weil die Hinwendung selber verkehrt ist. Also machte nicht ein niederes Ding den Willen böse, sondern schlecht und ordnungswidrig, weil er selbst böse ward, trachtete er nach dem niederen Ding²²⁵.

Augustinus hält fest, dass nicht die Sache, der sich der Wille zuwendet, böse sei, sondern der dynamische Prozess der Abwendung vom Höheren und die Hinwendung zum Niederen den bösen Willen entstehen lasse (*voluntas [...] mala efficitur*). Der Charakterisierung des Vorgangs dienen die Adverbien *prave* und *inordinate*. Letzteres lässt erneut die *ordo*-Vorstellung hervortreten, nach der auch die Engel in der *conversio*, der Abwendung vom Höheren (Gott), gegen die kosmische Ordnung verstoßen. Der Kirchenvater selbst greift die Vorstellung wenig später noch einmal im achten Kapitel des zwölften Buchs auf ([...], *quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est [scil. deficitur]*²²⁶).

Augustinus geht von einer hierarchisch geprägten Schöpfungsordnung aus. Er greift das neuplatonische, besonders plotinische Hierarchieschema mit seinen strikten Abstufungen auf. Die neuplatonische Stufenreihe beschreibt den Weg vom Einen/Guten zum Nichtseienden/Gestaltlosen. Sie führt über drei Hypostasen (neben dem Einen der Geist und die Seele), den sichtbaren Kosmos, den Menschen, die Tiere und das Körperliche bis zur Materie²²⁷. Die

²²² Vgl. Bettetini, *Wahl* 143.

²²³ Zur Materie bei Augustinus vgl. Tornau, *Materie* 400–407.

²²⁴ Aug. *civ.* 12,6 (CCL 48,361 Dombart/Kalb).

²²⁵ Dt. Übers.: 2,71f. Thimme.

²²⁶ Aug. *civ.* 12,8 (CCL 48,362 Dombart/Kalb).

²²⁷ Vgl. Plot. *enn.* 2,1(40); 2,4(12) sowie O'Daly, *Hierarchie* 56.

nächste Stufe gilt im Vergleich mit der, von der sie hervorgebracht wurde, jeweils als schlechter. Sie ist ihr seinsmäßig und hierarchisch untergeordnet²²⁸.

Die Unterscheidung einzelner Seinsstufen ist verbunden mit der Vorstellung des Ab- und Aufstiegs des Seienden, besonders der Einzelseelen²²⁹. In der für die christliche Rezeption bedeutenden plotinischen Enneade 5,1(10)²³⁰ wird ihr Fall folgendermaßen beschrieben:

Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκείθεν οὐσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκείνον; ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδὴ περ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημένα, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημένα, ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκείθεν εἶναι²³¹.

„Was hat denn eigentlich die Seelen ihres Vaters Gott vergessen lassen und bewirkt, dass sie, obgleich Teile von dort und gänzlich jenem angehörig, ihr eigenes Wesen sowenig wie Jenen mehr kennen? Nun, der Ursprung des Übels war ihr Fürwitz, das Eingehen ins Werden, die erste Andersheit, auch der Wille sich selbst zu gehören. An dieser ihrer Selbstbestimmung hatten sie offensichtlich Freude, gaben sich reichlich der Eigenbewegung hin, liefen den Gegenweg, erzeugten einen sehr großen Abfall und verlernten, dass sie selbst von dort oben stammen“²³².

Plotin nennt als Ursache der Abwendung von Gott die τόλμα, den ‚Fürwitz‘, der Einzelseelen. Sie vergessen ihren Ursprung ‚von oben‘ (plotinisch: ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκείθεν εἶναι), wenden sich in einer Gegenbewegung nach unten und fallen dadurch von ihrem göttlichen Ursprung ab. Ihr Wunsch ist es, ‚sich selbst zu gehören‘. Die Einzelseelen begeben sich dazu aus dem Bereich des Seins in den des Werdens, steigen zu den Tieren und Pflanzen hinab²³³ und gelangen zur

228 Vgl. Plot. *enn.* 5,1(10)7: Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὐσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. Κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὃν εἰδῶλον εἶναι αὐτοῦ.

229 Vgl. Rist, *Plotinus* 112–129.

230 Die Stelle ist nach O'Connell, *Theory* 177 eine Zusammenfassung von Plot. *enn.* 4,8(6).

231 Plot. *enn.* 5,1(10)1.

232 Dt. Übers: 1a,209 Harder.

233 Plot. *enn.* 5,2(11)2 sowie Torchia, *Plotinus* 82.

niederer Materie²³⁴. Sie sehen nur mehr die Finsternis, aber nicht das Licht²³⁵. Charakteristisch für den erreichten Zustand ist das Verb πολυπραγμονεῖν, ‚sich vielgeschäftig zeigen/neugierig sein/sich im Vielen verlieren‘²³⁶. Der vormaligen Ordnung wird jetzt das Verlorensein im Vielen gegenübergestellt, ein Zustand, durch den sich die Seelen in ihrem Sein umfassend verschlechtern:

Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἶον κάμνουσαι τὸ σὺν ἅλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτῶν ἐκάστη. Ὅταν δὴ τοῦτο διὰ χρόνων ποιῇ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσα καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπῃ, μέρος γενομένη μονοῦται τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει καὶ τῷ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῷ ἐνός τινος ἐπιβάσα (...) ²³⁷.

„Aber sie (scil. die Einzelseelen) wenden sich ab von der Ganzheit in das Teil- und Eigensein, gleichsam müde der Gemeinschaft, und jede zieht sich in ihr Sondersein zurück. Tut sie das nun fortgesetzt, flieht die Gesamtheit, fällt ab in die Geschiedenheit und richtet den Blick nicht mehr auf die geistige Welt, so wird sie Teil, vereinzelt sich und wird krank, sie gerät in Geschäftigkeit, richtet sich auf ein Teilwesen, und in der Absonderung von der Ganzheit lässt sie sich dann auf irgendein Einzelding nieder (...)“ ²³⁸.

Für Plotin folgt der Fall der Seelen gleichsam einer Gesetzmäßigkeit²³⁹. Sie fallen und werden doch gleichzeitig von Gott herabgeschickt (τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον, ‚die Freiwilligkeit und die Unfreiwilligkeit des Abstiegs‘²⁴⁰), ihr Abstieg ist Teil des übergeordneten Emanationsprozesses aus dem Einen, von dem auch der Geist erfasst wird²⁴¹. Gleichzeitig verspüren die Seelen einen Trieb in sich, der sie, die nie ganz in die Körper eintreten und immer Anteil an der geistigen Welt halten²⁴², wieder zurück zu ihrem Ursprung führt (τὰς δὴ κατέκαστα ψυχὰς ὁρέξει μὲν νοερὰ χρωμένας ἐν τῇ ἐξ οὗ

²³⁴ Vgl. Plot. *enn.* 1,8(51)4.

²³⁵ Vgl. Plot. *enn.* 1,8(51)4 sowie Torchia, *Plotinus* 82.

²³⁶ Vgl. Plot. *enn.* 4,8(6)4; Liddell/Scott, *Lexicon* 1442 s. v. πολυπραγμονέω sowie Procopé, *Hochmut* 847.

²³⁷ Plot. *enn.* 4,8(6)4.

²³⁸ Dt. Übers.: 1a,137f. Harder.

²³⁹ Vgl. O’Connell, *Theory* 154; Torchia, *Plotinus* 86.

²⁴⁰ Plot. *enn.* 4,8(6)5; vgl. O’Connell, *Theory* 152.

²⁴¹ Vgl. Plot. *enn.* 6,9(9)5; 3,8(30)8 sowie Torchia, *Plotinus* 80.

²⁴² Vgl. Plot. *enn.* 4,8(6)2; 4,8(6)8 sowie O’Connell, *Theory* 154; Bezançon, *Mal* 152f.

ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ²⁴³). Abstieg und Aufstieg, Depravation und der gegenläufige Prozess der Reinigung sowie der erneuten Ausrichtung auf das Eine sind Bestandteile der plotinischen Anschauung²⁴⁴.

Augustinus findet bei Plotin eine Lehre vor, die er in weiten Teilen auf die christliche Lehre vom Abfall adaptieren kann. So ist die Vorstellung einer strikten kosmischen Ordnung, in der dem Seienden, bei Augustinus den Kreaturen, eine feste Position zugewiesen ist, plotinisch beeinflusst. Sie erhalten sie, indem sie sich am Höheren ausrichten. Plotin und Augustinus bringen dies durch verschiedene Formulierungen zum Ausdruck (‘auf das Höhere schauen’ bzw. negativ ‚den Blick davon abwenden’ [καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν²⁴⁵; *ad seipsum convertere*²⁴⁶]).

Der Kosmos hat eine hierarchische Struktur. Durch die Apostasie, formal eine Abwendung vom Höheren bzw. Göttlichen, kommt es zu einer Störung der Ordnung (*ordo*); ihr folgen Verwirrung, Aufregung und widerstreitende Gefühle.

Für den plotinischen Gedankengang ist auf die Enneade 4,8(6) zu verweisen; Augustinus bietet die Vorstellung im 14. Buch im Zusammenhang seiner Darstellung des menschlichen Sündenfalls:

(...), *ut tantae corruptioni, quantam videmus atque sentimus, et per hanc subiaceret et morti ac tot et tantis tamque inter se contrariis perturbaretur et fluctuaret affectibus, qualis in paradiso ante peccatum, licet in corpore animali esset, utique non fuit*²⁴⁷.

‚Ist sie (scil. die menschliche Natur) doch jetzt, wie wir sehen und fühlen, aufs Schlimmste verderbt und dadurch dem Tode unterworfen und wird noch dazu von vielen, heftigen und einander widerstreitenden Gefühlen verwirrt und aufgeregt, wie es im Paradiese vor der Sünde, trotz des seelischen Leibes, mit dem sie ausgestattet war, noch nicht gewesen‘²⁴⁸.

243 Plot. *enn.* 4,8(6)4.

244 Vgl. Rist, *Plotinus* 124; O'Daly, *Hierarchie* 56.

245 Plot. *enn.* 1,8(51)4; 4,8(6)3: (scil. die Einzelseele) βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ; 4,8(6)4: (...) (scil. die Einzelseele) καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπη.

246 Aug. *gen. c. Manich.* 2,16,24 (PL 34,208f.); für *De vera religione* vgl. Dörries, *Verhältnis* 88 sowie O'Connell, *Theory* 152.

247 Aug. *civ.* 14,12 (CCL 48,433 Dombart/Kalb).

248 Dt. Übers.: 2,186 Thimme.

Beweggrund für den Fall der Seelen ist bei Plotin die *τόλμα*, der ‚Fürwitz‘, der sich im ‚Willen, sich selbst zu gehören‘²⁴⁹, zeigt. Plotin dürfte mit dem Begriff vor allem platonische und gnostische Traditionen aufgreifen²⁵⁰; Augustinus ersetzt ihn durch die *superbia*²⁵¹, die als Beweggrund den bösen Willen hat. Den Hochmut im Gegensatz zu Plotin als Ursprung aller Sünde zu benennen, ist vor allem biblisch beeinflusst. Sir. 10,15 ist der Referenztext (‚Hochmut ist der Anfang aller Sünde‘), auf den auch Augustinus wiederholt zurückkommt²⁵². In seiner Manifestation entspricht der Hochmut dem plotinischen Fürwitz: Denn bei Plotin und Augustinus folgt aus beiden ein Zustand, in dem sich die Natur bzw. die Seele selbst allzu sehr gefällt (*sibi nimis placere*²⁵³), sich auf sich selbst begrenzt (καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς)²⁵⁴ und sich darum von Gott abwendet²⁵⁵.

Mit der Qualifikation des Hochmuts als Sünde verbindet Augustinus eine weitere Kategorie, nämlich die des Ungehorsams gegenüber Gott, dessen sich

249 Plot. *enn.* 5,1(10)1; zur Forschungsdiskussion vgl. auch Majumdar, *Tolma* 31–48.

250 Vgl. Dihle, *Vorstellung* 128.

251 Für weitere Begriffe vgl. Macqueen, *Augustine* 196–199.

252 Vgl. Aug. *civ.* 14,13 (CCL 48,434 Dombart/Kalb): *Porro malae voluntatis initium quae potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus?*

253 Aug. *civ.* 14,13 (CCL 48,434 Dombart/Kalb).

254 Vgl. Plot. *enn.* 3,7(45)2 sowie Torchia, *Treatment* 68.

255 Für die augustininische Konzeption des *superbia*-Begriffs ist zudem auf biblische Vorbilder aufmerksam zu machen. Im Alten Testament ist der Gedanke vorgeprägt, Hochmut mit der Abkehr von Gott gleichzusetzen. Er ist feste jüdische Tradition (Procopé, *Hochmut* 816): Hochmut nimmt dort seinen Anfang, wo das Herz von Gott abgewendet wird (Sir. 10,13). Im Gegensatz zur nichtchristlichen, griechisch-römischen Umwelt erkennt Sirach im Hochmut eine Sünde, d. h. eine Form des Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Willen, und nicht nur ein Laster. Hochmut ist Ursprung weiterer Sünden (Prov. 9,10). Verschiedene alttestamentliche Bücher überliefern den Fall Hochmütiger (Jes. 14,2–5: Klagelied auf den hochmütigen König von Babylon; Hes. 28,1–10: Worte gegen den Fürsten von Tyrus; Hes. 28,11–19). Im Neuen Testament sind Jac. 4,6 Vulg.: *Deus superbis resistit* (nach Prov. 3,34) und 1 Petr. 5,5 zu berücksichtigen. 1 Joh. 2,15f. wird von Augustinus häufiger zitiert: ‚Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt‘. Das Prahlen mit dem Besitz, die *superbia vitae* (Vulg.), liegt den anderen beiden Sünden, *concupiscentia* und *curiositas*, voraus und bedingt sie. Für Augustinus manifestiert sich hierin das ‚weltbezogene Selbstvertrauen‘ (vgl. Procopé, *Hochmut* 828; Griffiths, *Lyng* 59–63 sowie O’Connell, *Theory* 174 für eine mögliche Beziehung zu plotinischem Gedankengut).

Engel und Menschen (ihre Abwendung wird besonders im 13. und 14. Buch thematisiert²⁵⁶) schuldig machen; das Motiv ergänzt die bisher weitgehend plotinisch beeinflusste Interpretation des Abfalls. Der menschliche Griff nach dem Baum der Erkenntnis ist eine Sünde, die in nichts weiter besteht, als im Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Verbot: ‚Nach nichts Bösem wurde ja gegriffen, sondern nach Verbotenem; so bestand die Sünde ausschließlich im Ungehorsam‘²⁵⁷.

Das dem Schöpfer gegenüber angemessene Verhalten ist hingegen der Gehorsam, der *magna virtus*, ‚große Tugend‘, genannt wird²⁵⁸. Die menschliche Apostasie im Paradies bedeutet (nach dem Engelfall) eine Verletzung der hierarchischen kosmischen Ordnung²⁵⁹ und der Unterordnung des Geschöpfes unter seinen Schöpfer (*subditam esse*)²⁶⁰. Darin liegt die das einzelne Vergehen (Essen vom Baum der Erkenntnis) übersteigende Bedeutung²⁶¹; für Augustinus ist klar, dass ‚wir alle in jenem einen (scil. Adam) waren‘²⁶². Die Apostasie wird so zu einer dauernden Rebellion gegen Gott und das universale Gesetz²⁶³.

d Weitere Werke

Zwischen den beiden Kommentaren zur Genesis, *De Genesi contra Manichaeos* und *De Genesi ad litteram*, sind chronologisch *De libero arbitrio*, *De vera religione* und *De musica* anzusetzen; *De catechizandis rudibus* hingegen ist erst zu Beginn des fünften Jahrhunderts von Augustinus verfasst worden; wahrscheinlich schrieb er zu dieser Zeit bereits an *De Genesi ad litteram*. Die Behandlung dieser vier Schriften erfolgt hier abschließend, da in ihnen der Sündenfall und damit die Apostasie wesentlich knapper thematisiert werden als in den zuvor besprochenen Werken.

In *De libero arbitrio* steht die Frage nach dem Fall des Menschen am Ende des dritten Buchs²⁶⁴. Mit ihm beschließt Augustinus den Dialog. Die menschliche

256 Vgl. Aug. *civ.* 13,13f.; 14,12f. (CCL 48,395f. 433–435 Dombart/Kalb).

257 Aug. *civ.* 13,20 (CCL 48,403 Dombart/Kalb): *Nam ubi nullum malum tangebatur, profecto, si prohibitum tangeretur, sola inoboedientia peccabatur*; dt. Übers.: 2,141 Thimme; vgl. Seeberg, *Lehrbuch* 2,503f.

258 Aug. *civ.* 13,20 (CCL 48,403 Dombart/Kalb); vgl. Frank, *Gehorsam* 417.

259 Vgl. Aug. *civ.* 14,12 (CCL 48,434 Dombart/Kalb).

260 Aug. *civ.* 14,12 (CCL 48,434 Dombart/Kalb); vgl. Seeberg, *Lehrbuch* 2,503.

261 Vgl. Torchia, *Treatment* 66.

262 Aug. *civ.* 13,14 (CCL 48,395 Dombart/Kalb): *Omnes enim fuimus in illo uno, (...)*.

263 Vgl. Aug. *mus.* 6,16(53) (PL 32,1190): *Age deinceps, recordare, si placet, satis nos superius tractasse, superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suae, et universali lege neglecta in agenda quaedam privata cecidisse, quod dicitur apostatare a deo*.

264 Vgl. zur antimanichäischen Intention der Schrift O'Connell, *Rejection* 8.

Apostasie erkennt er im Vorgang der selbstverliebten Abwendung des Geschöpfes von seinem Schöpfer und im falschen Genuss der eigenen Macht. Dadurch wird das Geschöpf, das sich eigentlich erheben und größer sein will, umso kleiner:

(...), *tanto fit minor quanto se cupit esse maiorem*²⁶⁵. ,(...), es (scil. das Geschöpf) wird desto kleiner, je mehr es begehrt, größer zu sein‘.

Ursache des Sündenfalls ist erneut die *superbia*. Wie sie, was Augustinus mit Sir. 10,15 aufzeigt, der Anfang aller Sünde ist, so ist die Apostasie der Anfang des Hochmuts (Sir. 10,14: *Initium superbiae hominis apostatare a deo*²⁶⁶). Den menschlichen Hang zur Sünde vermag nur Christus aufzuheben: Sein Vorbild der Demut²⁶⁷ werde den Menschen von den niederen Verlockungen abbringen und dem höheren Anblick (*superior conspectus*) zuführen.

Die Darlegung des Abfalls des Teufels und des menschlichen Sündenfalls ist in *De vera religione* ausführlicher und systematischer als in *De libero arbitrio*, vielleicht weil Augustinus mit dem Traktat den Manichäer Romanianus, den Adressaten der Schrift, von der christlichen Religion erst überzeugen und ihm daher ein geschlossenes Kompendium bieten will. Die Darstellung des Abfalls des Teufels enthält zunächst Bekanntes: Dieser, von Gott gut geschaffen, ist aus eigenem Willensentschluss gefallen²⁶⁸; Grund seines Abfalls ist der Hochmut (*per superbiam*²⁶⁹), der sich in falscher Eigenliebe zeigt. Deutlicher als zuvor artikuliert Augustinus die Folge des Abfalls: nämlich den Seinsverlust. Der Teufel verliert, indem er sich von Gott abwendet, an Sein, und gerade dieses Defizit (*inopia*) lässt das Böse entstehen²⁷⁰. Damit antwortet Augustinus auf die Frage des *Unde malum* und verortet es antimanichäisch nicht in einem zweiten Prinzip²⁷¹; es entsteht in der einen göttlichen Schöpfung und ist

265 Aug. *lib. arb.* 3,25,76 (CCL 29,320 Green).

266 Aug. *lib. arb.* 3,25,76 (CCL 29,320 Green); vgl. Aug. *trin.* 12,9,14 (CCL 50,368 Mountain/Glorie) sowie Griffiths, *Lying* 62.

267 Vgl. Baumann, *Demut*, bes. 59–68.

268 Vgl. Aug. *vera rel.* 13,26 (CCL 32,203 Daur): (...), *quia et ipse in quantum angelus est non est malum, sed in quantum perversus est propria voluntate*; vgl. Dörries, *Verhältnis* 66.

269 Aug. *vera rel.* 13,26 (CCL 32,203 Daur).

270 Aug. *vera rel.* 13,26 (CCL 32,203 Daur): *Quidquid autem minus est quam erat, non in quantum est, sed in quantum minus est malum est*; vgl. Mann, *Augustine* 44 sowie Drecoll, *Entstehung* 106.

271 Vgl. Mann, *Augustine* 40.

Seinsverlust. Dieser führt zu einer ontischen Pejorisation und ruft durch Neid den Teufel hervor:

*Quid autem mirum, si ex defectu inopia et ex inopia invidentia, qua diabolus utique diabolus est*²⁷². ,Kein Wunder, wenn aus solchem Absinken Mangel und aus dem Mangel Neid entsteht, aufgrund dessen der Teufel Teufel ist‘.

Die durch den Teufel geprägte Form des Abfalls von Gott ermöglicht folgende Definition der menschlichen Sünde: *Defectus autem iste, quod peccatum vocatur*²⁷³. Sünde ist das seinsmäßige Herabsinken von Gott²⁷⁴. Sie vollzieht sich nach Augustinus immer mit der willentlichen Zustimmung des Geschöpfes (*voluntate consentire*) und ohne äußere Notwendigkeit (*necessitas*)²⁷⁵: Wie könnte man anders von Sünde sprechen, wie den Sünder tadeln und zurechtweisen, fragt Augustinus, wenn man annähme, dass sie nicht im Willen des Geschöpfes zu verankern ist²⁷⁶. Das Geschöpf, das sich in der Sünde von Gott abwendet und damit ebenfalls an Sein verliert, kann sich gleichwohl nicht ganz von Gott abwenden, es bleibt mit Gott verbunden, andernfalls würde es zu nichts (*nam omnino nulla essent*²⁷⁷). Dadurch hat das Geschöpf auch im Status der Sünde eine Zwischenstellung zwischen Gott und Welt, eine Vorstellung, die eine Parallele in der plotinischen Seelenvorstellung erkennen lässt²⁷⁸:

(...), οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ,(...), auch unsere Seele ist nicht ἄλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεῖ²⁷⁹. gänzlich hinabgesunken, sondern ein Teil ihres Wesens bleibt immer in der geistigen Welt²⁸⁰.

Wie die Elemente versuchen, wieder dorthin zu gelangen, von wo sie stammen (Regen strebt zu seiner eigentlichen Heimat, dem Ozean; Feuer steigt aufwärts

272 Aug. *vera rel.* 13,26 (CCL 32,204 Daur).

273 Aug. *vera rel.* 14,27 (CCL 32,204 Daur).

274 Vgl. Hoffmann, *Anfänge* 254f.

275 Aug. *vera rel.* 14,27 (CCL 32,204 Daur).

276 Vgl. Aug. *vera rel.* 14,27 (CCL 32,204 Daur); vgl. Dörries, *Verhältnis* 66.

277 Aug. *vera rel.* 14,28 (CCL 32,204 Daur).

278 Vgl. Dörries, *Verhältnis* 66: ‚Die ersten Kapitel der Einleitung muten wie ein Bekenntnis zum Neuplatonismus an‘.

279 Plot. *enn.* 4,8(6)8; vgl. O'Connell, *Theory* 166.

280 Dt. Übers.: 1a,147 Theiler.

zum feurigen Himmelsgewölbe²⁸¹), so geht Augustinus davon aus, dass die menschlichen Seelen wieder an ihren Ort, den Himmel der Himmel, zurückkehren und auf die Veränderbarkeit die ewige Freude folgt²⁸².

De musica bietet neben der schon topischen Rückführung der Apostasie auf den geschöpflichen Hochmut vor allem folgende drei Aspekte, die für die augustinische Lehre aufschlussreich sind: *Mus.* 6,13,40 führt Augustinus einen *generalis amor actionis* an, durch den sich die Seele von Gott abwende²⁸³; mit *actio* übersetzt er die plotinische γένεσις und setzt dem praelapsarischen Zustand der Ruhe und des Seins die Bewegung und das Werden entgegen²⁸⁴. Plotinisch mutet ebenfalls der Gedanke an, die Seele sei aus sich heraus nichts, sondern bedürfe der Rückbindung an Gott²⁸⁵. *Enn.* 4,8(6)4 bietet Plotin eine Parallele. Am Ende des sechsten Buchs wird schließlich erneut die kosmische Dimension der Apostasie deutlich: Im Fall wird die *universalis lex* vernachlässigt²⁸⁶. Gerade hierin klingt der augustinische *ordo*-Gedanke an, nach dem die Schöpfung in einer Ordnung angelegt ist und die Sünde als ihre Verletzung erscheint.

Zuletzt ist auf *De catechizandis rudibus* hinzuweisen. Die Abhandlung soll Katecheten als Anleitung für den Unterricht dienen²⁸⁷. Augustinus gibt in den Kapiteln 18–25 einen Überblick über die sechs Zeitalter der Weltgeschichte, deren erstes von Adam bis Noah gereicht habe²⁸⁸. Der Abfall des Menschen wird hier in katechetischer Intention fokussiert, der des Teufels hingegen nur in die Darstellung der menschlichen Apostasie integriert. Beider Abfall von Gott wird auf die Freiheit zurückgeführt, die den Geschöpfen auch die hochmütige Abwendung ermögliche²⁸⁹. Da die weitere Darstellung eine weitgehend typische Abhandlung der Heilsgeschichte bis auf die Parusie Christi ist, wird sie hier nicht weiter verfolgt.

281 Vgl. *Aug. conf.* 13,9,10 (CCL 27,246f. Verheijen) sowie Ferrari, *Cosmology* 247.

282 Vgl. *Aug. civ.* 22,29 (CCL 48,856–862 Dombart/Kalb) sowie Ferrari, *Cosmology* 248.

283 *Aug. mus.* 6,13,40 (PL 32,1184).

284 Vgl. *Plot. enn.* 5,1(10)1: (..) ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἐτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

285 *Aug. mus.* 6,13,40 (PL 32,1185): (...) *cum ergo ipsa* (scil. anima) *per se nihil sit, quidquid illi esse est, a deo sit.*

286 Vgl. *Aug. mus.* 6,16,53 (PL 32,1190).

287 Vgl. Reil, *Augustinus*.

288 *Aug. catech. rud.* 22,39 (CCL 46,163 Bauer): *Peractis ergo quinque aetatibus saeculi, quarum prima est ab initio generis humani, id est, ab Adam, qui primus homo factus est, usque ad Noe* (...).

289 Vgl. *Aug. catech. rud.* 18,30 (CCL 46,154f. Bauer).

e Zusammenfassung

Augustinus hat sich wiederholt mit der Apostasie des Teufels, der Engel und der Menschen befasst. Die Thematisierung des Abfalls steht einerseits im Zusammenhang seiner Auslegungen zur Genesis, hier besonders Gen. 3, und findet sich andererseits in seinen Traktaten und Dialogen auch losgelöst von der Exegese des Sündenfalls. Sein erstes Interesse ist von einer antimanichäischen Intention geleitet. Augustinus versucht vor allem über die Exegese des Anfangs der Genesis, der manichäischen Kritik am Alten Testament entgegenzutreten²⁹⁰. Rückblickend benennt er dies in den *Retractationes* als Ziel seines exegetischen Frühwerks, des Kommentars *De Genesi contra Manichaeos*²⁹¹:

(...), *isti tamen duo libri apertissime adversus eos editi sunt in defensionem veteris legis*²⁹².
 (...), dennoch sind diese beiden Bücher am offenkundigsten gegen diese (scil. die Manichäer) zur Verteidigung des Alten Testaments verfasst worden‘.

Von der Intention, den Schöpfungsbericht der Genesis gegen manichäische Kritik zu verteidigen, ist auch der Versuch bestimmt, den Text verschieden zu interpretieren: zunächst geistig, dann in *De Genesi ad litteram* literal. Von Ambrosius lernt Augustinus die geistige Interpretation kennen, die ihm ein vertieftes Verständnis des biblischen Textes ermöglicht. Gegen die manichäische Litteralexegese kann er aber letztlich nur ein gleiches Verfahren der Schriftinterpretation setzen.

Das macht nach *De Genesi contra Manichaeos* zu Beginn des fünften Jahrhunderts *De Genesi ad litteram* notwendig. In *De civitate dei* stellt Augustinus dann die Apostasie in einen umfassenden geschichtsphilosophischen Rahmen²⁹³. Der Abfall des Teufels und der Engel steht am Anfang der Geschichte und führt den Kampf der zwei Reiche herauf, der *civitas dei* und der *civitas diaboli*. Die Perspektive ist gegenüber den exegetischen Kommentaren gewandelt, der Abfall wird jetzt in seiner geschichtlichen Bedeutung eingeordnet. Die Erörterung ist verknüpft mit der Frage des *Unde malum*, des Woher des Bösen. Dieser Aspekt lässt Augustinus auch in verschiedenen Traktaten und Dialogen auf den Abfall eingehen. *De libero arbitrio*, *De vera religione*

290 Vgl. Feldmann, *Einfluß* 1,1,568–588.

291 Vgl. Clark, *Heresy* 109.

292 Aug. *retract.* 1,10,1 (CCL 57,30 Mutzenbecher).

293 Vgl. Jaegerschmid, *Geschichtsphilosophie*; Löwith, *Weltgeschichte* 148–159; Angehrn, *Geschichtsphilosophie* 50f.

und *De musica* sind nicht eigentlich mit der Exegese der Genesis noch mit der Darstellung des Geschichtsverlaufs befasst, berühren aber in der Frage nach dem Aufkommen des Übels das Thema und bieten von daher kürzere Stellungnahmen, die hier nachgezeichnet wurden.

Augustinus' Leistung liegt in der systematischen Rezeption des Neuplatonismus und seiner Anwendung auf den biblischen Schöpfungsbericht. Bereits in seinem Frühwerk, *De Genesi contra Manichaeos*, nutzt er seine Kenntnis des Neuplatonismus zur Interpretation des Abfalls. Mit Hilfe der neuplatonischen Vorstellung einer mittleren Seelenposition kann er die individuelle und kosmische Bedeutung des Sündenfalls plausibilisieren: Er ist zunächst eine Abwendung des Einzelnen von Gott, dann auch eine Verletzung der göttlichen Ordnung, indem das Geschöpf die vom Schöpfer zugewiesene Stellung verlässt und sich in der ausschließlichen Beschränkung auf sich selbst verliert. Dem Sein der Schöpfung wird jetzt die Bewegung nach dem Sündenfall entgegengesetzt, ein Motiv, das Augustinus von Plotin her übernehmen kann und in *De Genesi ad litteram* intensiv aufgreift²⁹⁴.

Die Apostasie wird mit der Bibel auf den Hochmut zurückgeführt. Wie vor ihm anderen, dient auch Augustinus Sir. 10,14f. als Beleg: Der Hochmut ist der Anfang aller Sünde, der Abfall von Gott der Anfang des Hochmuts. Die *superbia* erscheint bereits in *De Genesi contra Manichaeos* als Ursache, wesentlich ausdifferenziert wird der Gedanke allerdings erst in *De civitate dei*. Augustinus ersetzt mit *superbia* die plotinische *τόλμα*, den ‚Fürwitz‘, mit dem der Neuplatoniker den Grund für die Abwendung der Einzelseelen von Gott bezeichnet. Auch anderenorts finden sich Differenzen zur plotinischen Lehre. So ist der Abfall bei Plotin, dadurch dass er in den übergeordneten Emanationsprozess²⁹⁵ aus dem Einen integriert ist, eine kosmische Notwendigkeit; bei Augustinus hingegen ist er keineswegs von der Schöpfungsordnung vorgegeben, sondern Folge der Abwendung der mit einem freien Willen begabten Geschöpfe²⁹⁶. Auch die Qualifikation der Apostasie als Sünde und Ausdruck des Ungehorsams

294 Vgl. Aug. *gen. ad litt.* 11,32 (CSEL 28,1,365f. Zycha).

295 Vgl. Ratzinger, *Emanation* 1225f.

296 Aug. *lib. arb.* 2,20,54 (CCL 29,272 Green): *Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat. Qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior; sed tamen vera responderim; Mann, Augustine 45; Torchia, Plotinus 141; Drecoll, Entstehung 106f.*

gegenüber dem personalen Gott ist eine spezifisch christliche Kategorie, die Augustinus nicht von Plotin übernimmt.

Der Kirchenvater importiert also in einen jüdisch-christlichen Kontext die plotinischen Gedanken über den Fall der Seele, systematisiert dadurch die bisherigen Interpretationen seiner Vorgänger und gelangt durch eine eklektische Rezeption zu einer neuen Auslegung des Sündenfalls. Der etwa gegenüber Ambrosius stringent ordnende, systematische Charakter seiner Lehre zeigt sich auch in der Reflexion über den Ursprung der *superbia*. Augustinus lokalisiert ihn in der *mala voluntas* des Geschöpfes und nennt als Beweggrund des schlechten Willens das Nichts²⁹⁷.

Die Lehre über den Fall des Teufels, der Engel und der Menschen integriert Augustinus in seine Theologie insgesamt: Sie ist verbunden mit der Frage über die Herkunft des Bösen (das *malum* ist bei ihm ein durch den Fall bedingter Mangel an Sein), die Freiheit des menschlichen Willens und die Erbsündenlehre (in der Sünde Adams sind alle Menschen gestorben²⁹⁸). Die Apostasie im Paradiesgarten ist einerseits nach der Literalexegese ein historisches Ereignis, das zur Sündenverderbtheit der gesamten Menschheit führt, andererseits nach der geistigen Interpretation ein Bild für die menschliche Sünde überhaupt: ‚Dieses Absinken aber ist es, das man Sünde nennt‘, so Augustinus in *De vera religione* in Bezug auf den Glaubensabfall²⁹⁹. Er wird damit, nach Ambrosius, zu einem wesentlichen Vertreter einer Interpretation, die mit Sir. 10,14f. in jeder Sünde Apostasie erkennt und eine Form willentlicher Abwendung von Gott annimmt³⁰⁰. Aus ihr resultiert für den Menschen eine Minderung des Seins, eine Annäherung an das Nichts³⁰¹. Bei Augustinus überlagern sich derart eine historische und eine aktualisierende Interpretation der Apostasie³⁰².

297 Vgl. Roskoff, *Geschichte* 1,267; Adkin, *Pride* 350.

298 Vgl. Aug. *pecc. mer.* 1,15,19 (CSEL 60,18–20 Urba/Zycha); Seeberg, *Lehrbuch* 2,504f.; Bezançon, *Mal* 157; Mann, *Augustine* 47.

299 Aug. *vera rel.* 14,27 (CCL 32,204 Daur): *Defectus autem iste, quod peccatum vocatur.*

300 Vgl. Mann, *Augustine* 46 mit Verweis auf Aug. *lib. arb.* 2,20,54 (CCL 29,272f. Green) sowie Griffiths, *Lying* 56.

301 Aug. *civ.* 14,13 (CCL 48,434f. Dombart/Kalb): *Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat.*

302 Aug. *spec.* 43 (CSEL 12,256–261 Weihrich) warnt mit dem Hebräerbrief vor den Gefahren des Abfalls und fordert zur Bewahrung des Glaubens auf. Die Hebräer dienen als negatives Beispiel; die Christen in der Zeit des Augustinus sollen im Glaubenseifer nicht nachlassen.

6 Caesarius von Arles

Augustinus ist auch einer der geistigen Lehrer des Caesarius. Während seines Aufenthalts auf der Insel Lérins nutzt Caesarius noch vor seiner Bischofsweihe die dortige Klosterbibliothek für ein intensives theologisches Studium³⁰³. Er macht sich vertraut mit den Schriften verschiedener Väter, u. a. von Origenes, Cyprian, Eusebius, Ambrosius, Johannes Cassian, Gregor von Elvira, Faustus von Riez und besonders Augustinus³⁰⁴; in den *Sermones* empfiehlt er ihre Lektüre³⁰⁵. Dennoch rezipiert Caesarius in seinen Werken die Vorgänger nicht sklavisch. Oft zitiert er aus ihren Texten knapp und variiert sie; die Übernahme ganzer Passagen ist selten³⁰⁶.

Von Interesse für die Diabolologie des Caesarius sind die *Sermones* (238 Predigten enthält die Ausgabe von Morin; weitere Predigten sind später von verschiedenen Editoren, u. a. von Delage und Courreau, herausgegeben worden³⁰⁷) und der Kommentar zur Apokalypse. Die *Sermones* sind thematisch in fünf Gruppen geordnet: 1) *Sermones de diversis seu admonitiones*; 2) *Sermones de scriptura*; 3) *Sermones de tempore*; 4) *Sermones de sanctis*; 5) *Sermones ad monachos*. Über den genaueren Kontext ihres Vortrags ist wenig bekannt³⁰⁸. Auch für den Kommentar über die Apokalypse ist unklar, ob er als Predigt gehalten wurde. Seine Einteilung in 18 Abschnitte, die auch als Homilien bezeichnet werden, deutet dies gleichwohl an³⁰⁹.

Caesarius bietet keine geschlossene Abhandlung über den Ursprung des Teufels und seines Falls³¹⁰. Vielleicht auch dem Kontext einer notwendig knappen und der Zuhörerschaft jeweils angemessenen Predigt geschuldet³¹¹,

303 Vgl. Arnold, *Caesarius* 48–52.

304 Vgl. Delage, *Césaire* 94–110; Nürnberg, *Caesarius* 281.

305 Caes. Arel. *serm.* 1,15 (CCL 103,11 Morin): (...) *ut recitet quod praedicavit sanctus Elarius, sanctus Ambrosius, sanctus Augustinus, vel reliqui patres.*

306 Zu Caesarius' Rezeption der patristischen Tradition vgl. Arnold, *Caesarius* 122. 125–129; Kannengiesser, *Handbook* 1310–1313.

307 Vgl. Nürnberg, *Caesarius* 271.

308 Vgl. Delage, *Césaire* 176f. sowie zum Stil seiner Predigten Arnold, *Caesarius* 121f.

309 Vgl. Langgärtner, *Apokalypse-Kommentar* 211.

310 Vgl. Voog, *Péché* 1062: ‚Mais la predication de Césaire est avant tout pratique; c'est un moraliste, non un exégète ou un philosophe'.

311 Caes. Arel. *serm.* 1,13. 20; 86,1 (CCL 103,10. 16f. 353 Morin): *Si expositiones sanctorum scripturarum eo ordine et illo eloquio, quo a sanctis patribus sunt expositae, caritatis vestrae auribus voluerimus intimare, non nisi ad paucos scolasticos cibis doctrinae poterit pervenire, reliqua vero populi multitudo ieiuna remanebit; et ideo rogo humiliter, ut contentae sint*

finden sich nur an wenigen Stellen längere Erörterungen. Die Diabolologie wird dabei in eine zu seiner Zeit bereits gemeinchristliche Dämonologie eingeordnet³¹². Die Umwelt der Christen gilt als von Dämonen, den Helfershelfern des Teufels, durchdrungen. Sie verfolgen nur ein Ziel, nämlich den Menschen von Gott weg- und dem Teufel zuzuführen: Alle Spektakel sind Umzüge des Teufels, ebenso die Trunksucht, die sexuelle Lust und der Luxus³¹³. Die menschlichen Laster und Sünden werden von Caesarius dem Wirken der Dämonen zugeschrieben. In seinem 79. Sermo teilt er Hochmut, Neid, Ehebruch und Lüge jeweils einem Dämon zu:

*Omnis enim qui superbiam diligit, diabolo plenus est. Et si cum superbia etiam invidiam habere voluerit, duobus daemonibus subitus erit. Et si cum invidia etiam adulterium fecerit, a tribus daemonibus possidetur*³¹⁴.

„Denn jeder, der den Hochmut liebt, ist des Teufels voll. Und wenn zusätzlich zum Hochmut einer auch noch Neid haben will, wird er zwei Dämonen aufnehmen. Und wenn er zusätzlich zum Neid auch noch Ehebruch begeht, gerät er in den Besitz von drei Dämonen“.

Metaphernreiche Darstellungen der Bedrohungen des Teufels durchziehen verschiedene Predigten über die Schrift (*Sermones de scriptura*). Caesarius ist darum bemüht, mittels einer geistigen Auslegung die Schriftstellen als Bilder für die allseitigen Gefahren des Teufels zu erweisen. Das Ps. 104(103),25 geschilderte Meer deutet er als Metapher für die Welt, die voll von Versuchungen sei³¹⁵, Schiffe, die auf ihm fahren, symbolisieren die Kirche³¹⁶. Der

eruditae aures verba rustica aequanimiter sustinere, dummodo totus grex domini simplici et, ut ita dixerim, pedestri sermone pabulum spiritale possit accipere sowie Pomer. 1,23f. (PL 59,438) und dazu Arnold, *Caesarius* 125.

312 Vgl. Schöllgen, *Integration* 391f. mit Verweis auf Colpe, *Geister* 546–797.

313 Caes. Arel. *serm.* 12,4 (CCL 103,61 Morin): *Omnia spectacula vel furiosa vel cruenta vel turpia, pompae diaboli sunt.*

314 Caes. Arel. *serm.* 79,1 (CCL 103,326 Morin); vgl. Voog, *Péché* 1063.

315 Caes. Arel. *serm.* 136,6 (CCL 103,563 Morin): *Mare mundus iste accipitur, qui plenus est temptationibus et periculosis fluctibus.*

316 Caes. Arel. *serm.* 136,6 (CCL 103,563 Morin): *(...) illic naves pertransibunt, non de illis navibus ligneis, quae per pelagum vento inpellente feruntur, sed de ecclesia catholica intellegendum est*; zu nautischen Bildern von der Kirche vgl. Dassmann, *Kirche* 106–138.

im folgenden Psalmvers genannte Leviathan³¹⁷ ist ein Bild für den Teufel³¹⁸. Biblische Erzählungen über Versuchungen und Kampfschilderungen zieht Caesarius als Bilder für die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Teufel heran³¹⁹.

Neben eine von der Exegese ausgehende, an Metaphern reiche Paränese tritt in wenigen Sermones eine prononcierte, kurze Diabolologie. Seine 178. Predigt eröffnet Caesarius mit der Frage *Quid est diabolus?* und führt als Antwort aus: *Angelus per superbiam separatus, qui in veritate non stetit*³²⁰. Mit der Junktur *in veritate non stare* zitiert er Joh. 8,44. Der Teufel ist der Urheber aller Schlechtigkeit, der Laster, und der *inventor mortis*, der ‚Erfinder des Todes‘³²¹. Adam wird äußerst passiv gezeichnet, die menschliche Schuld scheint gering³²². Mit Gaben und Geschenken versuche der Teufel den Menschen und beraube ihn seiner Nähe zum Schöpfer. Von der augustinischen Erbsündenlehre beeinflusst, schließt er, dass in Adam die gesamte Menschheit in den Machtbereich des Teufels geraten sei: *atque ex illo vinculo omnem prolem eius sibimet obligavit*, ‚und er (scil. der Teufel) sich von jener Fessel her dessen gesamtes Geschlecht verpflichtet hat‘³²³.

Die schöpfungsmäßige Gutheit des Teufels hält Caesarius in seiner 11. und 136. Predigt fest³²⁴. Im 11. Sermo wendet sich der Teufel in einer fiktiven Verteidigungsrede an Gott. Beiden, den Menschen und ihm selbst, habe Gott die Fähigkeit zur freien Entscheidung gegeben (*liberam arbitrii facultatem dedisti*); dem Menschen habe er (d. h. der Teufel) zwar zum Übel geraten, ihn aber nicht dazu angetrieben (*suasi, non impuli*)³²⁵. Im Gegensatz zur 179. Predigt betont Caesarius hier die grundsätzliche Möglichkeit des Menschen zur freien Entscheidung³²⁶: Der Mensch ist von Gott mit einem *liberum arbitrium*

317 Vgl. Van Imschoot/Hornung, *Leviathan* 1247. 1250.

318 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 136,5 (CCL 103,562 Morin).

319 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 120 (CCL 103,500–504 Morin).

320 Caes. Arel. *serm.* 178,2 (CCL 104,722 Morin).

321 Caes. Arel. *serm.* 178,2 (CCL 104,722 Morin).

322 Caes. Arel. *serm.* 178,2 (CCL 104,722 Morin): *Hic dum illum primum Adam, patrem scilicet omnium nostrum videret ex limo terrae ad imaginem dei factum, pudicitia ornatum, immortalitate vestitum, aemulus atque invidus hoc hominem terrenum accepisse, quod ipse, dum esset angelus, per superbiam perdidisset* (...).

323 Caes. Arel. *serm.* 178,2 (CCL 104,722 Morin).

324 Caes. Arel. *serm.* 11,2 (CCL 103,55 Morin): (...), *qui et me ipsum aliquando bonum angelum creasti, non malum*; *serm.* 136,6 (CCL 103,563 Morin): *Draco ille angelus bonus a deo factus est*.

325 Caes. Arel. *serm.* 11,2 (CCL 103,55 Morin).

326 Vgl. dazu o. S. 145f.

ausgestattet. Gerade deshalb kann Caesarius seine Zuhörer in den Predigten zu einem gottgemäßen Leben und zum Widerstand gegen die Versuchungen des Teufels mahnen³²⁷.

Die Diabolologie des Caesarius bleibt insgesamt einem pastoralen Anliegen untergeordnet: Der Mensch steht zwischen Christus und dem Teufel. Aufgrund seiner grundsätzlichen Freiheit kann er beiden zuneigen, d. h. noch als getaufter Christ den schlechten Versuchungen des Teufels erliegen und wieder zu ihm abfallen³²⁸.

Der Apokalypse-Kommentar fügt sich in die bisher aufgezeigten Beobachtungen. Langgärtner kommt zu dem Schluss: ‚Darüber hinaus ermöglichen sie (scil. die Homilien zur Apokalypse) uns einmal mehr, Caesarius als einen Seelsorger kennenzulernen, der allen eschatologischen Spekulationen abhold war und die Sorge um die ihm anvertraute Kirche als seine höchste Aufgabe betrachtete‘³²⁹.

Eine systematische Darlegung der Lehre des Teufels und seines Falls darf also auch hier nicht erwartet werden. Caesarius nutzt vielmehr die Exegese der durch den biblischen Text gegebenen Bilder, um die Bedrohungen zu veranschaulichen, die vom Teufel ausgehen. Das Bild der Kirche als des neuen Jerusalems, das herabsteigt, verschränkt er mit dem umgekehrten Vorgang: Der Satan und sein Volk versuchen, emporzusteigen und die Kirche zu bedrängen³³⁰. Das rote, schwarze und fahle Pferd der apokalyptischen Vision der sieben Siegel (Apc. 6) deutet Caesarius auf den Kampf, den der Teufel und sein Anhang gegen Christus und die Kirche führen³³¹. Und das in der Gerichtsvision von Apc. 14,8 genannte Babylon gibt ihm Anlass, auf die beiden *civitates* hinzuweisen, die *civitas dei*, die Kirche, und die *civitas diaboli*, die Versammlung der Sünder und Häretiker³³².

7 Zusammenfassung

Caesarius von Arles steht am Ende der altkirchlichen Theoriebildung über den Fall des Teufels, der Engel und der Menschen. In seiner Zeit liegen bereits

327 Vgl. Voog, *Péché* 1064.

328 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 81,4 (CCL 103,335 Morin).

329 Langgärtner, *Apokalypse-Kommentar* 225.

330 Caes. Arel. *in apoc.* 1,14 (2,211f. Morin): *Nam sicut Hierusalem humiliter descendendo exaltatur; ita bestia, id est populus superbus, arroganter ascendendo praecipitatur.*

331 Vgl. Caes. Arel. *in apoc.* 6,4 (2,224f. Morin).

332 Vgl. Caes. Arel. *in apoc.* 14,8 (2,248f. Morin); vgl. Langgärtner, *Apokalypse-Kommentar* 222.

grundlegende Thesen zum Thema vor; gerade die Kürze seiner Darstellung ist daher als Indiz für den Abschluss der Theoriebildung zu werten.

Die Apostasie wird in der Alten Kirche einhellig auf den Teufel zurückgeführt. Von ihm ist, in den Augen der Kirchenschriftsteller, die Initiative zur Abwendung von Gott ausgegangen. Ἀποστάτης bzw. *apostata* ist daher eine für den Teufel (neben ὄφις, *adversarius*, *belial*, *diabolus* und *draco*³³³) besonders häufig verwendete Bezeichnung; σατα, Bestandteil des komplexen Wortes σατανᾶς, wird als semitische Bezeichnung für ‚Abtrünniger‘ interpretiert³³⁴.

Mit der Rückführung der Apostasie auf den Teufel ist zudem ihre heilsgeschichtliche Einordnung verbunden. Sie wird von Origenes bis auf Caesarius von Arles mehr oder weniger explizit geleistet. Je nach Kontext, in dem die Kirchenschriftsteller auf den Fall des Teufels zu sprechen kommen (handelt es sich um eine exegetische, pastorale oder geschichtsphilosophische Schrift), kann das Thema unterschiedlich ausführlich behandelt werden. Allgemein aber ist, dass die Theoriebildung über die Apostasie altkirchlich mit der Diabologie und der Dämonologie verbunden wird.

Die Apostasie steht mit dem Abfall des Teufels am Anfang der Heilsgeschichte. Unmittelbar daran anschließend erfolgt der Fall der Geistwesen oder Engel. Über den Zeitpunkt liegen unterschiedliche Positionen vor: Für Augustinus steht er am Anfang der Geschichte³³⁵. Origenes setzt mit *De principiis* durch die Rezeption der platonischen Ideenlehre in der patristischen Tradition einen eigenen Akzent: Der irdischen Schöpfung liegt eine geistige voraus. In ihr fallen die geistigen Wesen von Gott ab, und erst aufgrund ihrer Abwendung schafft Gott die irdische Welt, die als Wohnstätte dient³³⁶. Auch der Schöpfung

333 Vgl. mit sprachgeschichtlichen Herleitungen Orig. c. *Cels.* 6,44 (GCS Orig. 2,115 Koetschau): Ὁ δ' ἐβραίων διαλέκτῳ σατᾶν καὶ ἑλληνικώτερον ὑπὸ τινων ὀνομασθεὶς σατανᾶς μεταλαμβάνομενος εἰς Ἑλλάδα φωνὴν ἔστιν ἀντικείμενος. Πᾶς δὲ ὁ τὴν κακίαν ἐλόμενος καὶ τὸν κατ' αὐτὴν βίον ὡς τὰ ἐναντία πράττων τῇ ἀρετῇ σατανᾶς ἔστι, τουτέστιν ἀντικείμενος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ὄντι δικαιοσύνη καὶ ἀληθείᾳ καὶ σοφίᾳ. Κυριώτερον δὲ ἀντικείμενός ἐστιν ὁ πρῶτος πάντων εἰρηνευόντων καὶ μακαρίως διαγόντων πτερορρυήσας καὶ ἐκπεσῶν τῆς μακαριότητος; Eus. *praep. ev.* 7,16,3 (GCS Eus. 8,1,395 Mras): Προσηγορίαις ὀνομάζει. Τὸν γοῦν κατάρξαντα τῆς πτώσεως, αὐτῷ τε καὶ ἐτέροις τῆς τῶν κρειττόνων ἀποστασίας γεγόμενον αἴτιον, ὡς ἂν διόλου χαμαὶ τῆς τῶν θειοτέρων εὐσεβείας ἐκπεπτωκότα καὶ κακίας μὲν τοῦ καὶ δυσσεβείας αὐτὸν αὐτῷ δημιουργὸν ὑποστάντα, σκότους δὲ καὶ ἀλογίας ποιητὴν ἐκ τῆς τοῦ φωτὸς αὐθεκουσίῳ ἀναχωρήσεως γεγονότα, δράκοντα καὶ ὄφιν μέλανα τε καὶ ἐρπυστικόν, τοῦ θανατηφόρου γεννητικὸν θῆρᾶ τε ἄγριον καὶ ἀνθρωποβόρον λέοντα καὶ πάλιν τὸν ἐν ἐρπετοῖς βασιλίσκον ἀποκαλεῖν εἴωθεν; Kallis, *Geister* 702.

334 Vgl. o. S. 106–108.

335 Vgl. dazu o. S. 145f.

336 Vgl. dazu o. S. 113f.

des Menschen wird eine rein dienende Funktion beigemessen, nämlich den gefallenem Geistwesen Raum zur irdischen Behauptung zu gewähren. Insofern nimmt Origenes in *De principiis* eine von den anderen Kirchenschriftstellern abweichende Position ein.

Zweite heilsgeschichtliche Grundkoordinate der Apostasie ist der Abfall des Menschen, genauer zunächst der Sündenfall im Paradies, der dann, wie Ambrosius und auch Augustinus aufzeigen, als Bild für jede menschliche Sünde interpretiert wird³³⁷. Er ereignet sich nach dem Abfall des Teufels und einiger Engel. Den Darstellungen liegt der biblische Bericht von Genesis 3 zugrunde, und in der Verführung Evas durch die Schlange wird das Werk des Teufels erkannt. Die Schlange gilt teilweise als dessen Werkzeug³³⁸, teilweise wird sie mit ihm, wahrscheinlich unter dem Einfluss „spätjüdischer Überlieferung“³³⁹, identifiziert³⁴⁰. Der Teufel neidet dem Menschen nach seinem eigenen Fall die Stellung im Paradies. Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus und Caesarius von Arles bieten einhellig dieses Motiv³⁴¹. – Der Mensch selbst macht sich im Paradies der Sünde schuldig, den Verlockungen des Teufels nachgegeben und vom Baum der Erkenntnis gegessen zu haben. Als von seinem Schöpfer mit Vernunft und der Fähigkeit zu einem freien Entschluss begabtes Wesen hat er sich dem Teufel nicht widersetzt, sondern seinen Versprechungen Glauben geschenkt. Der Grund für den Abfall wird in der patristischen Tradition im Hochmut erkannt. Hierhin gleicht sich die Motivation für den Abfall bei Mensch und Teufel; verschiedene biblische

337 Vgl. Aug. *gen. c. Manich.* 2,14,21 (PL 34,207).

338 Vgl. Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 16,2 (PG 53,127).

339 Van der Nat, *Geister* 719f. mit weiteren Belegen.

340 Vgl. Aug. *gen. c. Manich.* 2,14,20 (PL 34,206): (...), *in qua iam non erat serpens, quia iam diabolus erat.*

341 Vgl. Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 22,2 (PG 53,188): Εἶδε δὲ τὸν ἄνθρωπον δημιουργηθέντα (...) εἰς φθόνον ἐξήφθη; Ambr. *parad.* 12,54 (CSEL 32,1,311f. Schenkl): *Considerabat enim diabolus quod ipse, qui fuisset superioris naturae, in haec saecularia et mundana deciderat, homo autem inferioris creaturae sperabat aeterna;* Aug. *gen. ad litt.* 11,14 (CSEL 28,1,346 Zycha): *Nonnulli enim dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini facto ad imaginem dei; vera rel.* 13,26 (CCL 32,204 Daur): *Quid autem mirum, si ex defectu inopia et ex inopia invidentia, qua diabolus utique diabolus est; in psalm.* 58,2,5 (CCL 39,748 Dekkers/Fraipont): (scil. diabolus) *sola superbia lapsus est. Et quoniam superbiae comes est invidentia, fieri non potest ut superbus non invidet; ex hoc vitio, quod superbiam necessario sequitur, lapsus etiam invidit stanti, et (...);* Caes. Arel. *serm.* 179,2 (CCL 104,722 Morin): *Hic dum illum primum Adam, patrem scilicet omnium nostrum videret ex limo terrae ad imaginem dei factum, pudicitia ornatum, immortalitate vestitum, aemulus atque invidus hoc hominem terrenum accepisse, quod ipse, dum esset angelus, per superbiam perdidisset (...).*

Stellen dienen als Belege: Hes. 28,17 (Fürst der Tyrer), Jes. 14,12–22 (Fall des Lucifer) und besonders Sir. 10,14f. (Zusammenstellung von Charakteristika des weisen Herrschers). Eine ausführliche Interpretation des Hochmuts leistet Augustinus, der Origenes und Plotin rezipiert³⁴². Von ihm stammt die für den Westen charakteristische Betonung der *superbia* als schwerster Sünde³⁴³.

Der Verlauf der weiteren Geschichte ist, wenn man die von verschiedenen Autoren vorgelegten und hier nur skizzierten heilsgeschichtlichen Periodisierungen unberücksichtigt lässt, bis zur Ankunft Christi gekennzeichnet von einem steten Herabsinken zur Sünde. Es ist die dritte heilsgeschichtliche Grundkoordinate, in die die Apostasie eingeordnet wird. Gott hat erfolglos versucht, der Sünde durch die Urflut Einhalt zu gebieten.

Nach der Sintflut wächst die Menschheit aus den Söhnen Noahs, und mit ihr erneut die Sünde. Der Teufel und seine Heerscharen, die Dämonen, versuchen, die Menschen durch Feste und Spektakel immer mehr von Gott wegzuführen, und verstricken sie in die Sünde (engere Apostasie). Der Abfall von Gott wird übermächtig. Erst durch Christus wird die absolute Macht des Teufels gebrochen und anfanghaft aufgehoben. Den durch den *adventus Christi* in der Heilsgeschichte markierten Anbruch einer neuen Zeit betonen beispielsweise Johannes Chrysostomus³⁴⁴ und Ambrosius³⁴⁵.

Auf Tod und Auferstehung Jesu folgt die Zeit bis zu seiner erwarteten Wiederkunft. In ihr befinden sich die Christen in einem beständigen Kampf gegen die Dämonen, durch den sie den Himmel erlangen können³⁴⁶. Die weitere Gefahr der Apostasie erfüllt demnach eine pädagogische Funktion und dient den Menschen als Möglichkeit der Bewährung³⁴⁷. Dadurch gewinnen die Väter den bis in ihre Gegenwart als mächtig empfundenen Versuchungen des Teufels eine positive Bedeutung ab.

342 Vgl. Drecoll, *Neuplatonismus* 72–85.

343 Vgl. Procopé, *Hochmut* 844.

344 Vgl. Joh. Chrys. *expos. in Ps.* 44,4, 6 (PG 55,188. 192).

345 Ambr. *exc. Sat.* 2,6 (CSEL 73,254 Faller): *Et sit nobis sicut per unum mors, ita per unum etiam resurrectio, (...).*

346 Orig. *in Num. hom.* 14,2 (GCS Orig. 7,123 Baehrens): *Si non haberemus, qui adversum nos obsisterent, agones non essent nec victoribus munera ponerentur nec regnum coelorum vincentibus pararetur neque momentarium hoc et leve tribulationis nostrae supra modum pondus gloriae operaretur nobis in futuro' nec aliquis nostrum pro tribulationum patientia speraret immensam gloriam futurorum;* vgl. Joh. Chrys. *adh. Stag.* 1,4 (PG 47,432).

347 Vgl. Kallis, *Geister* 712.

Die Einordnung der Apostasie in den Verlauf der Heilsgeschichte beschreibt fünf Phasen: 1) Abfall des Archangelus und eines Teils der Engel, 2) Sündenfall des Menschen im Paradies, 3) Grundsätzliches Anwachsen der Sünde und damit der Apostasie im Verlauf der Geschichte, 4) Ankunft Christi und Aufhebung der absoluten Macht des Teufels und 5) Bewährung der Gläubigen im weiteren Verlauf der Geschichte bis zur erwarteten Parusie. – Die Apostasie wird verbunden mit der Lehre über den Teufel und die Dämonen. Das für die Alte Kirche so bedrängende Phänomen des Glaubensabfalls wird dadurch entschärft. Es ist Teil des göttlichen Heilsplans und Teil der Geschichte. Die einzelne, zur Zeit der Väter auftretende Apostasie lässt sich theologisch zurückführen auf den ersten Fall des Teufels am Beginn der Geschichte; sie wird erklärbar durch das Wirken der Dämonen, die danach trachten, den Menschen von Gott wegzuführen.

Gegen dualistische Konzeptionen (etwa des Manichäismus oder Marcions) führt die Kirche das Wirken des Teufels nicht auf ein zweites Prinzip zurück³⁴⁸. Der Teufel selbst ist Geschöpf Gottes und im Anfang der Geschichte gut, bevor er sich in einem freien Entschluss von seinem Schöpfer abwendet. Die Großkirche wahrt ein monistisches Weltbild. Gott sah den Fall des Teufels nicht nur voraus, sondern gestattete ihm auch die Prüfung des Menschen. Die Geschichte wird dadurch, etwa von Origenes, positiv gedeutet. Sie ist Raum der Reifung und Läuterung des Menschen³⁴⁹, der aufgerufen ist, sich durch den Kampf gegen die Versuchungen des Teufels zu bewähren³⁵⁰.

Die altkirchliche Lehre von der Apostasie steht im Kontext umfassender christlicher Reflexionen: Historiographie, Diabolologie und Dämonologie (die allerdings besonders in theoretischen Reflexionen in den Hintergrund tritt) bilden den übergeordneten Rahmen, in den hinein das Phänomen des Glaubensabfalls gestellt wird. Insgesamt zeigt sich die frühchristliche Theologie so in der Lage, durch die biblische Exegese, eigene Ansätze und die Rezeption von nichtchristlichem Gedankengut (besonders aus Stoa und

348 Laktanz vertritt in der patristischen Diabolologie eine Sondermeinung. *Inst.* 2,8,6 (1,149f. Heck/Wlosok) führt er innerhalb der sog. dualistischen Zusätze aus, die Apostasie des Teufels sei von Gott gewollt, da das Gute nicht ohne das Böse bestehen könne: *Ita bonum sine malo in hac vita esse non potest* (zu den Zusätzen vgl. Heck, *Zusätze* 24–126; Fàbrega, *Lactantius* 798). Gott und Teufel bezeichnet Laktanz als *dua principia* (*inst.* 6,6,3 [3,549 Heck/Wlosok]); der Teufel ist also weder der Macht Gottes unter- noch seinem schöpferischen Wirken zugeordnet (*inst.* 2,17,1f.; 3,29,16f. [1,195; 2,307f. Heck/Wlosok]). – Vgl. Van der Nat, *Geister* 723.

349 Vgl. dazu o. S. 114. 116.

350 Vgl. Van der Nat, *Geister* 756f.

Neuplatonismus) zu einem weitgehend geschlossenen Theorem zu gelangen. Aufkommen, Verbreitung und Überwindung der Apostasie(n) werden erklärt und mit der christlichen Gotteslehre in Einklang gebracht. Der Apostasiebegriff ist dabei im Rahmen theologischer Reflexionen weiter als in der altkirchlichen Disziplin. Er umfasst nicht nur den engeren Glaubensabfall, der im Götzendienst besteht, sondern bezieht sich überhaupt (unspezifisch) auf jegliche Form der Abwendung von Gott. Ein solcher Apostasiebegriff rückt damit, auch in Rezeption von Sir. 10,14f., in die Nähe eines allgemeinen Sündenbegriffs.

Disziplin

1 Kirchliche Disziplin

a Einführung

Der Glaubensabfall¹ gilt in der Alten Kirche als Hauptsünde. Er zählt neben 1) Ehebruch bzw. Unzucht und 2) Mord zu den altkirchlichen sog. Triassünden². Tertullian, auf den die Konzeption der drei Hauptsünden wesentlich zurückgeht³, betont in seiner Schrift ‚Über den Götzendienst‘ die Bedeutung gerade der Idolatrie (bzw. Apostasie). Programmatisch heißt es zu Beginn:

*Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria*⁴. ,Die Hauptsünde des Menschengeschlechts, die höchste Schuld der Welt und die ganze Ursache für das Gericht ist der Götzendienst‘.

Auch das sog. Konzil von Elvira behandelt sogleich in seinem ersten Kanon die Idolatrie und bezeichnet sie als *crimen capitale*⁵. Hierin hat die Forschung wohl zu Recht eine bewusste Schwerpunktsetzung zu Beginn der Kanones erkannt⁶. Der Götzendienst, der *ipso facto* Glaubensabfall bedeutet, wird altkirchlich als besonders große Gefahr für den Glauben wahrgenommen.

Die kirchliche Disziplin hat sich deshalb ganz entschieden der Bekämpfung dieser Hauptsünde gewidmet. Einzelne Bestimmungen der Kirchenordnungen, Konzilien und römisch-bischöflichen Schreiben werden nachfolgend behandelt. Dabei erfordert besonders die große Anzahl synodaler Kanones zum

1 Bei der Untersuchung der kirchlichen Disziplin und des staatlichen Rechts wird der ‚engere‘ Apostasiebegriff zugrundegelegt: Glaubensabfall besteht im Götzendienst bzw. (im Römischen Recht) im heidnischen Opferkult, der Abwendung zum Judentum oder zum Manichäismus.

2 Vgl. Staats, *Hauptsünden* 751.

3 Vgl. Staats, *Hauptsünden* 751.

4 Tert. *idol.* 1,1 (CCL 2,1101 Reifferscheid/Wissowa).

5 Conc. Eliberit. cn. 1 (CCH 4,241f. Martínez Díez/Rodríguez): *Placuit inter eos qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.*

6 Vgl. Reichert, *Canones* 75; Mühlenkamp, *Heiden* 179.

Thema eine Einschränkung. Für die Bestimmungen des kirchlichen Ostens bietet die systematische Kanonensammlung des Johannes Scholasticus⁷, die ‚Synagoge in 50 Titeln‘⁸, eine entsprechende Hilfe. Unter dem 39. Titel fasst Johannes Normen zusammen, die dem Verständnis des sechsten Jahrhunderts nach mit dem Glaubensabfall befasst sind⁹. Der Titel lautet:

Περὶ τῶν ἐπιστρεφόντων ἐκ τῶν ἐπιθυσάντων, ἢ γευσασμένων εἰδωλοθύτου ἐξ ἀνάγκης ἢ ἀπειλῆς ἢ ἐξ οἰκείας προθέσεως, καὶ τῶν πρὸ τοῦ βαπτίσματος ἐπιθυσάντων, εἰ δεῖ μετὰ τὸ βάπτισμα προχειρίζεσθαι. Καὶ <περὶ> τῶν ἀστρολογίαις ἢ μαντείαις ἢ γοητείαις ἐσχολακόντων, καὶ τῶν φορούντων ἢ ποιούντων τὰ λεγόμενα φυλακτῆρια¹⁰.

‚Über die, die sich von denen, die geopfert haben, bekehren, oder die aus Zwang, Drohung oder auch aus eigenem Entschluss Götzenopferfleisch gegessen haben, und die, die vor der Taufe geopfert haben, wenn es nach der Taufe beurteilt werden muss. Und außerdem über die, die Astrologie, Weissagekunst oder Magie betrieben haben, und die, die sog. Amulette tragen oder herstellen‘.

Die Bestimmungen behandeln teilweise noch, wie Johannes schreibt, Apostasien unter Zwang, doch sind sie in ihrer Mehrzahl zeitlich der kirchlichen Friedenszeit zuzurechnen, die nur rückblickend mit dem Glaubensabfall in Zeiten der Verfolgungen befasst ist¹¹. Ergänzend werden einzelne Kanones des Quinisextums berücksichtigt, die infolge arabischer und slavischer Bedrohungen bereits dem Kontext einer politischen Destabilisierung Konstantinopels zuzurechnen sind.

Für die westlichen Konzilien fällt eine Eingrenzung schwerer. Unter den gallischen, nordafrikanischen und hispanischen¹² Bischofsversammlungen werden die eingehender besprochen, die mehrere Bestimmungen über den Götzendienst erlassen, oder, wie im Fall des Konzils von Agde vJ. 506, aufgrund des Vorsitzes des Caesarius von Arles einen inhaltlichen Bezug zu anderen

7 Vgl. zu seiner Bedeutung Gallagher, *Church law* 18–29.

8 Vgl. Troianos, *Canon law* 118–120.

9 Vgl. Troianos, *Zauberei* 44f.

10 Joh. Scholast. *syn. L tit.* 39 (118 Benešević, *Synagoga L titularum*).

11 Zu einschränkend daher Karabélias, *Apostasie* 513: ‚La plupart des canons de la Collectio L titularum, 39, et du Syntagma, 13. 20, est relative aux problèmes posés par le retour des lapsi à la communauté des fidèles pendant les trois premiers siècles et, notamment, durant les dernières grandes persécutions des chrétiens par le pouvoir romain‘.

12 Vgl. zur ‚Volksreligion‘ in der Hispania Hillgarth, *Religion* 3–60.

Kapiteln der Arbeit haben. Auf hier nicht eigens besprochene Normen weiterer Konzilien wird hingewiesen. Als dritte Säule des frühen Kirchenrechts werden abschließend, neben den Kirchenordnungen¹³, die Schreiben römischer Bischöfe untersucht.

Für die Apostasie im Rahmen der kirchlichen Disziplin sind zwei Dokumente grundlegend: Der sog. 81. Kanon des Basilius von Caesarea sowie die Kapitel 11f. der *Epistula canonica* des Gregor von Nyssa. Ihre Besprechung wird daher separat vorangestellt.

Basilius und Gregor zeigen grundsätzliche Differenzierungen der kirchenrechtlichen Bewertung des Glaubensabfalls auf und sind für spätere Bestimmungen maßgeblich.

Basilius von Caesarea

Kanon 81

Ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ ἐν τῇ τῶν βαρβάρων καταδρομῇ παρέβησαν τὴν εἰς θεὸν πίστιν, ὅρκους ἐθνικοῦς τελέσαντες καὶ ἀθεμίτων τινῶν γευσάμενοι τῶν ἐν τοῖς εἰδώλοις τοῖς μαγικοῖς προσεσχθέντων αὐτοῖς, οὗτοι κατὰ τοὺς ἤδη παρὰ τῶν πατέρων ἡμῶν ἐξενηχθέντας κανόνας οἰκονομείσθωσαν.

Οἱ μὲν γὰρ ἀνάγκην χαλεπὴν ἐκ βασάνων ὑπομείναντες καὶ μὴ φέροντες τοὺς πόνους καὶ αἰκισθέντες πρὸς τὴν ἄρνησιν ἐν τρισὶν ἔτεσιν ἀδέκτους εἶναι, καὶ ἐν δυσὶν ἀκροᾶσθαι, καὶ ἐν τρισὶν ὑποπεσόντας, οὕτω δεκτοὺς γενέσθαι εἰς τὴν κοινωνίαν.

„Da viele Menschen beim Einfall der Barbaren vom Glauben an Gott abfielen, indem sie heidnische Schwüre sprachen und von frevelhaften Dingen kosteten, die ihnen in den von Magie umgebenen Götzentempeln vorgesetzt wurden, sollen diese nach den schon von unseren Vätern aufgestellten Kanones behandelt werden.

Diejenigen, die unter Folter eine schwere Zwangslage erduldeten, die Qualen nicht aushalten konnten und aufgrund der Misshandlungen zur Verleugnung gebracht wurden, sollen drei Jahre lang ausgeschlossen sein, zwei hören, drei knien und so wieder zur Kommunion aufgenommen werden.

13 Bei der Untersuchung der Kirchenordnungen werden, um eine umfassende Analyse dieser Rechtstexte zu ermöglichen, auch Ordnungen berücksichtigt, die vor dem vierten Jahrhundert zu datieren sind und damit außerhalb des in dieser Studie schwerpunktmäßig berücksichtigten Zeitraums liegen.

Οἱ δὲ ἄνευ ἀνάγκης μεγάλης προδόντες τὴν εἰς θεὸν πίστιν καὶ ἀψάμενοι τῆς τραπέζης τῶν δαιμονίων καὶ ὁμόσαντες ὄρκους Ἑλληνικοὺς ἐκβάλλεσθαι μὲν ἐν τρισὶν ἔτεσι, καὶ ἐν δυσὶν ἀκροᾶσθαι, ἐν ὑποπτώσει δὲ εὐξαμένους ἐν τρισὶν ἔτεσι, καὶ ἐν ἄλλοις τρισὶ συστάντας τοῖς πιστοῖς εἰς τὴν δέησιν, οὕτω δεκτοὺς εἶναι τῇ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίᾳ¹⁴.

Diejenigen aber, die ohne große Zwangslage den Glauben an Gott veraten haben, indem sie den Tisch der Dämonen¹⁵ berührten und heidnische Eide sprachen, sollen drei Jahre lang ausgestoßen werden, zwei hören und drei Jahre lang auf den Knien bitten und weitere drei Jahre lang mit den Gläubigen zum Gebet zusammenstehen und so wieder in die Teilhabe am Gut aufgenommen werden¹⁶.

Der 217. Brief des Basilius, gerichtet an Amphilochius von Ikonium¹⁷, gehört zu den sog. kanonischen Briefen¹⁸ (neben *ep.* 217 werden zu ihnen auch *ep.* 188 und 199 gezählt), mit denen der Kappadokier dem jungen Metropolitens einzelne kirchendisziplinäre Fragen beantwortet¹⁹. Die Aufteilung auf mehrere Briefe ist wohl einer zeitweisen Erkrankung und den Schwierigkeiten der Briefübermittlung geschuldet, wie Basilius zu Beginn des 199. Briefs schreibt²⁰. *Ep.* 217 dürfte im Spätsommer 376 verfasst worden sein²¹. Im 81. Kanon kommt Basilius detailliert auf die Apostasie zu sprechen.

Der historische Hintergrund der Bestimmung ist nur noch schwer zu erschließen. Basilius spricht von einer καταδρομή τῶν βαρβάρων, von einem ‚Einfall der Barbaren‘. Gesicherte Kenntnis darüber, wann sich der Einfall ereignete oder um welche Barbaren es sich handelt, gibt es nicht²². Die Folge des Einfalls ist offenbar eine verbreitete Apostasie; sie besteht in der Teilnahme an heidnischen Kulthandlungen, namentlich bei Schwüren und Opfermählern. Das griechische ὄρκος bezieht sich wahrscheinlich (von Basilius in polemischer Schärfe formuliert) auf Formeln und Gebete, die beim Opfer gesprochen werden²³, die

14 Basil. cn. 81 = *ep.* 217,81 (2,215 Courtonne).

15 Vgl. 1 Cor. 10,21.

16 Dt. Übers.: 3,39 Hauschild.

17 Vgl. Behrwald, *Lykaonien* 790f.

18 Zum Terminus vgl. Ohme, *Kanon* 18.

19 Vgl. Van de Paverd, *Quellen* 5.

20 Vgl. Basil. *ep.* 199,1 (2,154 Courtonne).

21 Vgl. Hauschild, *Basilius* 3,188 Anm. 27 sowie zu den Quellen der kanonischen Briefe insgesamt Van de Paverd, *Quellen* 5–63.

22 Vgl. Holl, *Amphilochius* 21.

23 Vgl. von Severus, *Gebet* 1141f.

Wendung τινῶν γευσάμενοι auf die mit den Opfern oft inhärent verbundenen und in ihrem Anschluss stattfindenden Bankette²⁴ im Tempelbereich²⁵.

Zur Bestimmung der Rechtsfolge beruft sich Basilius auf die ‚Kanones der Väter‘ und bezieht sich mit ihnen auf die nachfolgenden einzelnen Bußstufen²⁶. Entscheidend für das Strafmaß ist, ob der Glaubensabfall Folge von ‚Zwang‘ (ἀνάγκη) ist oder von den Gläubigen ‚ohne großen Zwang‘ (ἄνευ ἀνάγκης μεγάλης) vollzogen wurde. Die, die unter dem Einfluss von Gewalt abgefallen sind, sollen drei Jahre gänzlich von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sein, dann zwei Jahre zu den ‚Hörenden‘ und drei Jahre zu den ‚Knienden‘ gerechnet werden. Im Anschluss soll die erneute Zulassung zur Kommunion erfolgen. Für diejenigen, die ohne äußeren Zwang abgefallen sind, verlängert sich die Zeit bis zur vollständigen Wiederaufnahme und damit der Verbleib in der engeren Kirchenbuße um drei Jahre: Vor der Zulassung zur Kommunion sollen sie noch zusätzlich als dritte Bußstufe drei Jahre den ‚Stehenden‘ angehören. Mit der κοινωνία τοῦ ἁγαθοῦ erlangen auch sie am Ende die volle eucharistische Gemeinschaft.

Basilius bezeugt ein differenziertes kirchliches Bußverfahren. Es sieht eine Kirchenbuße vor, die, wie im kirchlichen Osten auch andernorts bezeugt²⁷, aus mehreren Bußstufen besteht, an dessen Ende der Poenitent wieder die volle kirchliche Gemeinschaft erlangt. Basilius nennt drei Stufen: 1) ἀκροώμενοι, ‚Hörende‘, 2) ὑποπίπτοντες, ‚Kniende‘, und 3) συστάντες, ‚Stehende‘ (im 22. Kanon auch noch [4] προσκλαίοντες, ‚Weinende‘²⁸). Die Stufen beschreiben eine Wiederaufnahme, die sich, vergleichbar dem Katechumenat, über Etappen vollzieht und für die vormaligen Abtrünnigen ein hartes Strafverfahren vorsieht. Über die Rechte und Beschränkungen, die für die einzelnen Stufen gelten, geben die jeweiligen Bezeichnungen in Ansätzen Aufschluss: Die ‚Hörenden‘ sind im Gegensatz zu den ‚Weinenden‘ bereits wieder zum Gottesdienst, zu Lesung und Predigt, zugelassen. Letztere stehen vor der Kirche und beklagen dort ihre Sünden. Mit den ‚Knienden‘, der nach Poschmann ersten Stufe der eigentlichen Büßer²⁹, müssen aber auch die ‚Hörenden‘ gemeinsam die Kirche

24 Vgl. etwa Dio Chrys. or. 3,97: (...) ποία δὲ θυσία κεχαρισμένη θεοῖς ἄνευ τῶν συνευχαυμένων.

25 Vgl. Smith, *Symposium* 67–85.

26 Vgl. Ohme, *Kanon* 389.

27 Vgl. Funk, *Bußstationen* 182–209 sowie Poschmann, *Bußstufen* 814–816.

28 Basil. cn. 22 = ep. 199,22 (2,158 Courtonne): Χρῆ (scil. die Büßer) τῷ πρώτῳ ἐκβάλλεσθαι τῶν προσευχῶν καὶ προσκλαίειν αὐτοὺς τῇ θύρᾳ τῆς ἐκκλησίας, (...).

29 Vgl. Poschmann, *Bußstufen* 814.

zu Beginn der Eucharistiefeyer verlassen. Die ‚Stehenden‘ allein nehmen am gesamten Gottesdienst teil, dürfen gleichwohl nicht kommunizieren³⁰.

Die durch den Anlass gegebene Form (Basilius antwortet auf konkrete Anfragen des Amphilochius) bedingt, dass der Kirchenvater an dieser Stelle nicht zu einer theoretischen Reflexion über die Apostasie gelangt. Der 81. Kanon ist eine kirchendisziplinäre Bestimmung³¹. In den Partizipialkonstruktionen wird gleichwohl deutlich, dass Basilius die engere kirchendisziplinäre Definition des Glaubensabfalls zugrunde legt: Apostasie liegt mit der Beteiligung am heidnischen Kult vor³²: Sie ‚fielen vom Glauben an Gott ab, indem sie heidnische Schwüre leisteten und von frevelhaften Dingen kosteten‘ (παρέβησαν τὴν εἰς Θεὸν πίστιν, ὅρκους ἐθνικοὺς τελέσαντες καὶ ἀθεμίτων τινῶν γευσάμενοι).

Gregor von Nyssa, *Epistula canonica* 1f.

1. Τούτων τοίνυν κατὰ τὸν εἰρημένον διακρινηθέντων τρόπον ὅσα μὲν ἀμαρτήματα τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς ἄπτεται μέρους χαλεπώτερα παρὰ τῶν πατέρων ἐκρίθη καὶ μείζονος καὶ διαρκεστέρας καὶ ἐπιπονωτέρας τῆς ἐπιστροφῆς ἄξια.

Οἷον εἴ τις ἡρνήσατο τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν ἢ πρὸς Ἰουδαϊσμόν ἢ πρὸς εἰδωλολατρείαν ἢ πρὸς Μανιχαϊσμόν ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον ἀθεΐας εἶδος αὐτομολήσας ἐφάνη, ὁ μὲν ἐκούσιως ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ὁρμήσας κακὸν, εἴτα καταγνοὺς ἑαυτοῦ χρόνον τὸν τῆς μετανοίας ἔχει ὅλον τὸν τῆς ζωῆς αὐτοῦ. Οὐδέποτε γὰρ μυστικῆς ἐπιτελουμένης εὐχῆς μετὰ τοῦ λαοῦ προσκυνῆσαι τὸν θεὸν καταξιοῦται, ἀλλὰ κατὰ μόνας μὲν εὕξεται, τῆς δὲ κοινωνίας τῶν

,1. Nachdem also diese Dinge in der aufgezeigten Art und Weise differenziert worden sind, sind von den Vätern die Sünden, die den mit Vernunft ausgestatteten Seelenteil betreffen, als schwerwiegender und einer größeren, gründlicheren sowie umfangreicheren Darstellung würdig beurteilt worden.

Wie verhält es sich zB. damit, wenn einer den Glauben an Christus geleugnet hat und zum Judentum, Götzendienst, Manichäismus oder offensichtlich zu einer anderen solchen Art der Gottlosigkeit abgefallen ist. Der, der freiwillig nach einem so beschaffenen Übel verlangt hat, verurteilt sich selbst und hat die ganze Zeit seines Lebens zur Buße. Denn niemals wird man ihn für würdig halten, Gott gemeinsam mit dem Volk

30 Vgl. Schwartz, *Bußstufen* 308–314.

31 Vgl. zu Basilius' juristischem Hintergrund Schwartz, *Bußstufen* 316f.

32 Vgl. dazu o. S. 14–17.

ἀγιασμάτων καθόλου ἀλλότριος ἔσται. Ἐν δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ τότε τῆς τοῦ ἀγιάσματος μερίδος ἀξιωθήσεται, εἰ δὲ συμβαίῃ παρ' ἐλπίδα ζῆσαι αὐτόν, πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι διαβιώσεται, ἀμέτοχος τῶν μυστικῶν ἀγιασμάτων μέχρι τῆς ἐξόδου γινόμενος.

Οἱ δὲ βασάνοις καὶ τιμωρίαις χαλεπαῖς αἰκισθέντες, ἐν ῥητῷ χρόνῳ ἐπετιμήθησαν, οὕτω τῶν ἁγίων πατέρων φιλανθρωπία ἐπ' αὐτῶν χρησαμένων, ὥς οὐχὶ ψυχῆς γεγενημένης ἐν πτώματι, ἀλλὰ τῆς σωματικῆς ἀσθενείας πρὸς τὰς αἰκίας οὐκ ἀντισχοῦσης. Διὸ τῷ μέτρῳ τῶν ἐν πορνείᾳ πλημμελησάντων καὶ ἡ βεβιασμένη τε καὶ ἐπώδυνος παράβασις ἐν τῇ ἐπιστροφῇ συνεμετρήθη.

2. Οἱ δὲ πρὸς γόητας ἀπιόντες ἢ μάντις ἢ τοὺς διὰ δαιμόνων καθάρσιά τινα καὶ ἀποτροπιασμοὺς ἐνεργεῖν ὑπισχνουμένους, οὗτοι ἐρωτῶνται δι' ἀκριβείας καὶ ἀνακρίνονται, πότερον ἐπιμένοντες τῇ εἰς Χριστὸν πίστει, ὑπ' ἀνάγκης τινὸς συνηνέχθησαν ἐκείνῃ τῇ ἁμαρτίᾳ, κακώσεώς τινος ἢ ἀφορήτου ζημίας ταύτην αὐτοῖς τὸν ὁρμὴν ἐμποισάσης, ἢ καθόλου καταφρονήσαντες τοῦ πεπιστευμένου παρ' ἡμῶν μαρτυρίου τῇ τῶν δαιμόνων συμβαίᾳ προσέδραμον.

anzubeten, wenn die Eucharistie gefeiert wird, sondern er wird abgesondert beten; von der Sakramentengemeinschaft soll er gänzlich ausgeschlossen sein. In seiner Todesstunde aber soll er dann für würdig gehalten werden, an der Kommunion teilzunehmen. Wenn aber einer außerhalb der Hoffnung lebt, soll er wiederum unter demselben Urteil leben und bis zu seinem Lebensende von den mystischen Sakramenten ausgeschlossen sein.

Diejenigen aber, die durch Folter und schwere Strafen misshandelt worden sind, sollen für eine festgesetzte Zeit bestraft werden (auf diese Weise haben unsere heiligen Väter gegenüber diesen Milde walten lassen), gleichsam als ob nicht die Seele zu Fall gekommen ist, sondern die körperliche Schwäche den Martern keinen Widerstand leisten konnte. Deshalb wurde die mit Gewalt und Schmerz erzwungene Apostasie bei Bekehrung mit demselben Strafmaß bemessen, das für diejenigen vorgesehen ist, die durch Unzucht gesündigt haben.

2. Die, die sich zu Gauklern, Wahrsagern oder solchen, die versprechen, durch Dämonen Reinigungen und Unheilsabwendung (Pl.) zu bewirken, abgewendet haben, werden genau befragt und geprüft, ob sie im Glauben an Christus geblieben sind, durch irgendeinen Zwang zu jener Sünde veranlasst worden sind, ob sie irgendein Leiden oder ein unerträglicher Verlust zu diesem Drang verleitet hat, oder ob sie überhaupt das von uns geglaubte Zeugnis verachten und sich deshalb in gemeinsame Sache mit den Dämonen³³ begeben haben.

33 Zum Teufel im byzantinischen Recht vgl. Troianos, *Teufel* 97–111, hier 106.

Εἰ μὲν γὰρ ἐπὶ ἀθετήσει τῆς πίστεως καὶ πρὸς τὸ μὴ πιστεύειν εἶναι θεὸν τὸν παρὰ τῶν Χριστιανῶν προσκυνούμενον ἐκεῖνο ἐποίησαν, δηλαδὴ τῷ κρίματι τῶν παραβάντων ὑπαχθῆσονται. Εἰ δέ τις ἀβάστακτος ἀνάγκη κατακρατήσασα τῆς μικροψυχίας αὐτῶν εἰς τοῦτο προσήγαγε διὰ τινος ἡπατημένης ἐλπίδος παρακρουσθέντας, ὡσαύτως ἔσται καὶ ἐπ' αὐτῶν ἡ φιλάνθρωπία, καθ' ὁμοίότητα τῶν πρὸς τὰς βασάνους ἐν τῷ καιρῷ τῆς ὁμολογίας ἀντισχεῖν μὴ δυνηθέντων³⁴.

Wenn sie nämlich jenes gemacht haben, um den Glauben zu verwerfen, und weil sie nicht glauben, dass es den Gott gibt, der von den Christen verehrt wird, sollen sie freilich der Verurteilung als Apostaten schuldig sein. Wenn sie aber ein unerträglicher Zwang, der ihre schwache Seele besiegt hat, dorthin geführt hat, getäuscht durch irgendeine falsche Hoffnung, soll ebenso auch ihnen gegenüber Milde angewendet werden, gleich denen, die den Qualen in der Zeit der Verfolgung keinen Widerstand leisten konnten'.

Die *Epistula canonica* ist im Jahr 383 oder kurze Zeit später verfasst worden³⁵. Im selben Jahr gelangte der Adressat des Briefs, Letoius, auf den Bischofsstuhl von Melitene, ein Ereignis, das Gregor wohl zum Anlass für sein Schreiben nahm. Zeitlich ist die *Epistula canonica* somit nach den kanonischen Briefen des Basilius einzuordnen. Gregor entwirft hier die Vorstellung einer medizinischen Buße, die die durch die Sünde erkrankte Seele heilen soll. Für die Vergehen setzt er eine je nach Schwere und erwarteter pathologischer Wirkung gestaffelte Bußdauer fest³⁶.

Im ersten Kanon kommt Gregor auf die Apostasie zu sprechen. Die Zäsur zum zuvor Behandelten (die Benennung unterschiedlicher Seelenteile nach platonischem Vorbild und die negative Wirkung von Affekten auf die Seele) wird von ihm deutlich markiert: Der Glaubensabfall ist zu den Sünden zu rechnen, die den vernünftigen Teil der Seele betreffen und in der Vergangenheit von den Vätern stets als besonders gefährlich (ἀμαρτήματα [...] χαλεπώτερα) eingestuft worden sind³⁷. Daher hat sich die kirchliche Disziplin mit ihnen

34 GregNyssOp 3,5,4f. Mühlenberg.

35 P.-P. Joannou: *Discipline générale antique* 2,201.

36 Greg. Nyss. *ep. cn.*: GregNyssOp 3,5,2 Mühlenberg: "Ὡσπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς σωματικῆς θεραπείας ὁ μὲν σκοπὸς τῆς ἱατρικῆς εἰς ἔστιν, τὸ ὑγιαίνει τὸν κάμνοντα. Τὸ δὲ εἶδος τῆς ἐπιμελείας διάφορον κατὰ γὰρ τὴν ποικιλίαν τῶν ἀρρωστημάτων καταλλήλως καὶ ἡ θεραπευτικὴ μέθοδος ἐκάστῳ τῶν νοσημάτων προσάγεται, οὕτω πολλῆς οὕσης καὶ ἐν τῇ ψυχικῇ νόσῳ τῆς τῶν παθῶν ποικιλίας ἀναγκαίως πολυειδὴς γενήσεται ἡ θεραπευτικὴ ἐπιμέλεια, πρὸς λόγον τοῦ πάθους ἐνεργοῦσα τὴν ἴασιν.

37 Vgl. Karabélias, *Apostasie* 485 sowie Elert, *Abendmahl* 85.

eingehender zu befassen: Gregor unterscheidet drei Arten der Apostasie, eine Differenzierung, die auch im Römischen Recht bekannt ist³⁸: den Abfall 1) zum Judentum, 2) zum heidnischen Kult und 3) zum Manichäismus. Der Formulierung ἄλλο τι τοιοῦτον ἀθεΐας εἶδος, die eine vierte Art der Apostasie andeutet, kommt eine zusammenfassende Funktion zu.

Wie zuvor bereits sein Bruder Basilius, so unterscheidet auch Gregor den freiwilligen Glaubensabfall von dem unter Zwang vollzogenen. Der, der ‚freiwillig‘ (ἐκούσιως) abgefallen ist, soll lebenslang von der Kommunion ausgeschlossen bleiben und Buße tun³⁹. Lediglich am Lebensende kann der getaufte Gläubige ebenso wie der abgefallene Katechumene (παρ’ ἐλπίδα ζῆσαι) die Eucharistie, wahrscheinlich das Viaticum, empfangen. Bußstufen, die zuvor Basilius vorsah, beschreibt Gregor nicht. Der Apostat, der von der Eucharistie ausgeschlossen ist, soll καταμόνας (...) εὖξεται, ‚abgesondert beten‘. Für ihn ist also der Büsserplatz in der Kirche vorgesehen; wahrscheinlich ist, dass er mit Beginn der Eucharistiefeier die Kirche verlassen muss⁴⁰.

Ereignet sich der Glaubensabfall hingegen unter der Einwirkung von äußerem Zwang (Gregor scheint hier immer noch von der Erfahrung der Verfolgungszeit auszugehen), dann rät er in der Kirchendisziplin zur φιλανθρωπία, im Lateinischen ungefähr vergleichbar der *clementia*⁴¹ oder auch der *indulgentia*⁴², d. h. zur disziplinären Milde. Zur Legitimation seiner Regelung beruft sich Gregor auf Bestimmungen der Väter, mit denen nicht so sehr konkrete Synodenkanones als vielmehr der eigene Anspruch, in der christlichen Rechtstradition zu stehen, gemeint ist⁴³. Das Strafmaß ist auf die Bußzeit reduziert, die für Ehebrecher gilt, also ungefähr sechs Jahre. Im siebten Jahr erfolgt die Wiederaufnahme in die volle kirchliche Gemeinschaft⁴⁴.

Grund für die mildere Bestrafung der unter Zwang Abgefallenen ist, dass die Sünde in diesem Fall nicht aus dem Inneren des Menschen, seiner Seele, stammt, sondern nur äußerlich und Folge der körperlichen Schwäche ist. Greift man das Bild der von der Sünde erkrankten Seele auf, dann ergibt sich folgerichtig eine Verkürzung der notwendigen Heilungszeit, d. h. hier der Strafdauer,

38 Vgl. u. S. 296.

39 Die Strafe gilt offenbar für getaufte und ungetaufte (εἰ δὲ συμβαίῃ παρ’ ἐλπίδα ζῆσαι αὐτὸν, [...]) Christen.

40 Vgl. Saint-Roch, *Penitence* 25f. sowie für den kirchlichen Westen Poschmann, *Kirchenbuße* 92f.

41 Vgl. H. Hoppe: ThlL 3 (1906/1912) 1334 s. v. *clementia*; Winkler, *Clementia* 207.

42 Vgl. Munier, *Indulgentia* 72f. (bezogen auf die Entwicklung des Terminus in Ägypten in ptolemäischer Zeit).

43 Vgl. Ohme, *Kanon* 15f.

44 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 20 (127 Benešević, Synagoga L. titularum).

da die Seele beim unter äußeren Zwang vollzogenen Glaubensabfall nicht oder nur in geringem Maße erkrankt ist.

Das zweite Kapitel schreitet gegen weitere Formen des Glaubensabfalls in Friedenszeiten ein. Die Abwendung von Christen zu den verschiedenen Formen der Divination, der Wahrsagekunst, und der Gaukler ist Gegenstand. Kanon 24 der Synode von Ancyra könnte als Vorbild gedient haben⁴⁵. Gregor fordert eine sorgfältige (δι' ἀκριβείας) Untersuchung der Motivation, die zum Abfall geführt hat. Er rechnet offenbar damit, dass manche Christen nicht ein äußerer Zwang oder große Not zu diesem Schritt bewegen, sondern die bewusste Abwendung vom christlichen Bekenntnis:

<p>Εἰ μὲν γὰρ ἐπὶ ἀθετήσει τῆς πίστεως καὶ πρὸς τὸ μὴ πιστεύειν εἶναι θεὸν τὸν παρὰ τῶν Χριστιανῶν προσκυνούμενον ἐκεῖνο ἐποίησαν, (...).</p>	<p>,Wenn sie nämlich jenes gemacht haben, um den Glauben zu verwerfen, und weil sie nicht glauben, dass es den Gott gibt, der von den Christen verehrt wird, (...)'.</p>
---	--

Für letztere soll das Urteil gelten, das auf die übrigen Apostaten angewendet wird (lebenslanger Ausschluss von der Eucharistie; erst am Lebensende Empfang des Viaticum), für erstere hingegen eine mildere Bestrafung folgen, die der für die in Verfolgungszeiten Abgefallenen vergleichbar ist (wahrscheinlich eine sechsjährige Bußzeit). Nach Gregors Darstellung ist also am Ende des vierten Jahrhunderts in den christlichen Gemeinden mit der Apostasie als bewusstem Akt der Distanzierung vom ohne innere Überzeugung übernommenen Glauben zu rechnen.

b *Kirchenordnungen*

α Allgemein

Unter den frühchristlichen Kirchenordnungen ist eine umfassende thematische Auseinandersetzung mit Fragen des Glaubensabfalls nur in der Syrischen Didaskalie nachzuweisen. Die *Traditio Apostolica* lässt überhaupt keine, *Didache* und *Apostolische Kirchenordnung* lassen eine nur schwache Bezugnahme auf dieses Thema erkennen.

45 Vgl. Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 20 (121 Benešević, *Synagoga L titularum*) sowie zum alttestamentlichen Verbot der Divination Lev. 19,31 und Troianos, *Zauberei* 38.

β Didache und Apostolische Kirchenordnung

Die an der Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu datierende Didache⁴⁶, entstanden wahrscheinlich in Syrien, enthält bereits im ersten (Kap. 1–6) von insgesamt vier Teilen eine Warnung vor dem Götzendienst⁴⁷. Sie ist integriert in die sog. Zwei-Wege-Lehre (Kap. 1–6), die einen Weg des Lebens und des Todes unterscheidet. Parallelen hierzu existieren u. a. im Barnabasbrief⁴⁸ und der Apostolischen Kirchenordnung⁴⁹. Grundlage der Zwei-Wege-Lehre ist wahrscheinlich ein ursprünglich jüdischer Traktat⁵⁰.

Kap. 3,4 (Sch 248^{bis}, 152–154 Rordorf) warnt vor der Praxis der Vogelschau, der Beschwörung, Sterndeutung und Zauberei (περικαθαίρων⁵¹), die alle zum Götzendienst führten⁵². Die Auflistung steht im Kontext weiterer Warnungen vor Gefahren, die aus den sog. Hauptsünden resultieren: Mord, Unzucht, Diebstahl und Lästerung⁵³. Sprachlich sind die Warnungen durch eine gemeinsame, die jeweiligen Paragraphen (Kap. 3,1–6) einleitende Anrede τέκνον μου verbunden, durch die das Verhältnis von Didachist und Adressat der Kirchenordnung mit dem zwischen Lehrer und Schüler parallelisiert wird⁵⁴. Die hier allein interessierende Warnung vor dem Götzendienst ist Teil einer präbaptismalen Katechese⁵⁵ und versucht, die Gefahr der Verweigerung des Christentums einzudämmen. Der Götzendienst ist Teil des Weges zum Tod⁵⁶.

46 Vgl. Schöllgen, *Kirchenordnung* 5–26.

47 Vgl. Niederwimmer, *Didache* 1f.

48 Barn. 18–20 (Schriften des Urchristentums 2, 186–193 Wengst).

49 Apost. KO 4–13 (15–22 Schermann).

50 Vgl. G. Schöllgen: FC 1,39.

51 Zum Terminus vgl. Knox, *Περικαθαίρων* 146–149.

52 Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν, μὴδὲ ἐπασιδὸς μὴδὲ μαθηματικὸς μὴδὲ περικαθαίρων, μὴδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν <μὴδὲ ἀκούειν>; vgl. Niederwimmer, *Didache* 128f. zSt.

53 Vgl. Staats, *Hauptsünden* 754f.

54 Vgl. Niederwimmer, *Didache* 123: ‚Die folgende Spruchgruppe wird durch die konstante Anrede des väterlichen Lehrers an seinen Schüler (...) gekennzeichnet‘.

55 Vgl. Rordorf, *Chapitre* 118. 121.

56 Did. 5,1f. (Sch 248^{bis}, 166 Rordorf); vgl. auch das Verbot, Götzenopferfleisch zu essen, in den wie eine Appendix zur Zwei-Wege-Lehre wirkenden Versen 6,2f. (hier 6,3 [Sch 248^{bis}, 168 Rordorf]): Περί δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον. Ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσχε. Λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν.

Das 16. Kapitel ist das letzte der Didache⁵⁷. Es mahnt in seinen ersten beiden Versen zur Wachsamkeit, da die Stunde, in der der Herr wiederkomme, ungewiss sei⁵⁸, und schildert ab dem dritten Vers die Apokalypse, unterteilt in fünf Abschnitte. An die ersten beiden, die durch das Auftreten der Pseudopropheten (16,3–4a) und des Antichristen (16,4b–d) gekennzeichnet sind, schließt sich ein dritter Abschnitt an, in dem eine Unterscheidung der Menschen (Christen) vorgenommen wird: Die einen werden vom Glauben abfallen und umkommen, die anderen standhalten und gerettet werden:

Dann wird das Menschengeschlecht in das Feuer der Prüfung kommen, und viele werden verführt werden und verlorengehen. Die aber in ihrem Glauben ausharren, werden vom Verfluchten selbst gerettet werden⁵⁹.

Der Didachist beschreibt die endzeitliche Scheidung der Christen in zwei Gruppen; biblische Vorlage ist Mt. 24,10: ‚Dann werden viele zu Fall kommen und einander hassen und verraten‘⁶⁰. Wie der Evangelist, so rechnet auch der Verfasser der Kirchenordnung mit dem Abfall ‚vieler‘ (πολλοί), die denjenigen gegenüberstehen, die in der Feuerprüfung standhaft bleiben. Nur letztere werden von Christus gerettet. Niederwimmer verweist zu Recht auf die apokalyptische Tradition, der die hier begegnende Vorstellung eines ‚eschatologischen Rests‘ entnommen ist⁶¹. Die Bedeutung von *σκανδαλίζεσθαι* entspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch; das Wort heißt ‚vom Glauben abfallen‘⁶².

Die Apostolische Kirchenordnung (Ende 3./Anf. 4. Jahrhundert; Herkunft Ägypten oder Syrien) trifft ebenfalls ein Verbot des Götzendienstes. Es ist ein fast wörtliches Zitat der Didache (3,4), erneut eingebettet in eine Zwei-Wege-Lehre. Das Verbot des Götzendienstes legt der Verfasser oder Redaktor dem Apostel Jakob in den Mund⁶³. Aufgrund der weitgehenden Entsprechung zur Didache ist auf diese Kirchenordnung nicht näher einzugehen.

57 Vgl. Bammel, *Schema* 253–262.

58 Did. 16,1 (Sch 248^{bis}, 194 Rordorf): Οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.

59 Did. 16,5 (Sch 248^{bis}, 196 Rordorf); dt. Übers.: 137 Schöllgen.

60 Kritisch Niederwimmer, *Didache* 250–256.

61 Vgl. Niederwimmer, *Didache* 263f.

62 Vgl. Giesen, *Σκανδαλίζω* 592.

63 Apost. KO 10 (18f. Schermann): Ἰάκωβος εἶπεν. Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν, μηδὲ ἐπασιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων μηδὲ θέλε αὐτὰ ἰδεῖν μηδὲ ἀκοῦειν. Ἐκ γὰρ τούτων πάντων εἰδωλολατρεῖαι γεννῶνται.

γ Syrische Didaskalie

Die Syrische Didaskalie setzt sich intensiver als die bisher diskutierten Kirchenordnungen⁶⁴ mit verschiedenen Phänomenen des Glaubensabfalls auseinander⁶⁵. Sie ist wahrscheinlich in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts zu datieren; als Herkunftsregion gelten Syrien und Palästina⁶⁶. Zum Thema finden sich sowohl listenartige Zusammenstellungen einzelner Arten des Götzendienstes als auch Ansätze einer theologischen Reflexion. Da die Kirchenordnung mit verschiedenen Themen der frühkirchlichen Disziplin befasst ist⁶⁷, sind die Stellen zur Apostasie disparat verteilt.

Gleich mehrfach fordert die Didaskalie dazu auf, sich von den Heiden fernzuhalten⁶⁸. In ihrem 13. Kapitel mahnt sie, sich nicht im Theater ihre Schauspiele anzusehen⁶⁹. Sie stammten aus dem Geist des Teufels und führten zum Glaubensabfall⁷⁰. Im Zusammenhang christlicher Feste zieme es sich zudem nicht, dass ein Christ heidnische Gesänge vortrage. Denn nach der Ansicht des Verfassers⁷¹ besteht die Gefahr, dass die Sänger dabei den Namen von Götzen erwähnen⁷². Ebenso ist es einem Gläubigen untersagt, zu schwören oder den Namen von Idolen in den Mund zu nehmen; dies gilt als Ausdruck heidnischer Lebensform, von der sich der Christ zu distanzieren habe⁷³.

Im Rahmen eines Tugendspiegels für Kandidaten des Bischofsamts wird ferner besonders nachdrücklich eine Abgrenzung von den götzendienerischen Heiden gefordert: Kandidaten für das Bischofsamt sollen ihre Feste nicht besuchen und sich von ihrer Lust fernhalten, hinter der sich nur das Böse verberge⁷⁴.

Das 13. Kapitel der Didaskalie ist der Mahnung gewidmet, regelmäßig an den Gottesdiensten teilzunehmen⁷⁵. Es setzt die Situation voraus, dass Christen den Versammlungen fernbleiben, eine Gewohnheit, die auch andernorts

64 Vgl. Steimer, *Vertex*.

65 Vgl. Bartlet, *Church-Life* 75–93.

66 Vgl. Van Unnik, *Significance* 11; Steimer, *Vertex* 49–52; Schöllgen, *Anfänge* 5.

67 Vgl. die Themenübersicht bei Schöllgen, *Gattung* 155–157.

68 Zu den Adressaten der Schrift sind in erster Linie Judenchristen zu zählen; vgl. Van Unnik, *Significance* 33.

69 Zur christlichen Verurteilung heidnischer Schauspiele vgl. u. S. 197–199.

70 Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,151f. Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,137f. Vööbus).

71 Vgl. Van Unnik, *Significance* 11.

72 Didasc. 21 (CSCO 407/Syr. 179,204 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,185 Vööbus).

73 Didasc. 21 (CSCO 407/Syr. 179,204f. Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,186f. Vööbus).

74 Didasc. 4 (CSCO 401/Syr. 175,56f. Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,48 Vööbus).

75 Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,148–154 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,135–141 Vööbus).

bezeugt ist. Bereits Hebr. 10,25 fordert dazu auf, die Gottesdienste zu besuchen: ‚Bleiben wir unseren eigenen Versammlungen nicht fern, wie es bei einigen Brauch ist (...)‘⁷⁶. Ebenso mahnen die *Didache*⁷⁷ und mehrere Konzilien⁷⁸ die Gläubigen zur Versammlung; andernfalls sei vom Glaubensabfall auszugehen⁷⁹:

Verachtet also nicht euch selbst und beraubt nicht unsern Heiland seiner Glieder, zerstückelt und zerstreut nicht seinen Leib, (...) ⁸⁰.

Und ebenso:

(...) was für eine Entschuldigung hat der vor Gott, dem Herrn, der sich von der Versammlung der Kirche zurückhält und nicht einmal die Heidenvölker nachahmt und aus dem Grunde, weil er nicht zur Versammlung kommt, Nachlässigkeit und Verachtung zeigt, abfällt und Böses tut?⁸¹.

Die *Didaskalie* kennt mehrere Gründe dafür, dass Gläubige nicht (mehr) am Gottesdienst teilnehmen. Zunächst halten offenbar weltliche Angelegenheiten, die Geschäfte des Alltags und die Arbeit von der Verehrung Gottes ab⁸². Sodann lässt die Kirchenordnung eine Konkurrenzsituation zwischen Christen und Nichtchristen erkennen. Insbesondere das Theater und die heidnischen Feste sind für Gläubige so faszinierend, dass sie sie anstelle des Gottesdienstes aufsuchen⁸³ und dem Götzendienste erliegen⁸⁴.

Der kirchendisziplinären Beurteilung des Glaubensabfalls dient das Beispiel des israelitischen Königs Manasse, der altkirchlich gerade zum Typus des

⁷⁶ Vgl. Grässer, *Hebräer* 28–30.

⁷⁷ Did. 16,2 (Sch 248^{bis}, 194 Rordorf); vgl. Schöllgen, *Didache* 76f. 136₁₆₁.

⁷⁸ Vgl. dazu u. S. 208f. 231f.

⁷⁹ Zum Gottesdienstbesuch als Zeichen der Zugehörigkeit zum Christentum vgl. Rebillard, *Christians* 64. 67f. (am Beispiel Augustins).

⁸⁰ Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,149 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,135 Vööbus; dt. Übers.: 71 Achelis/Flemming).

⁸¹ Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,150 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,136 Vööbus; dt. Übers.: 72 Achelis/Flemming).

⁸² Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,149 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,135 Vööbus).

⁸³ Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,151 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,137 Vööbus).

⁸⁴ Didasc. 13 (CSCO 407/Syr. 179,153 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 408/Syr. 180,139 Vööbus).

Götzendieners und Abtrünnigen wird⁸⁵. Die Syrische Didaskalie erwähnt ihn in einer Mahnung an die Bischöfe (Zitat von 2 Chron. 33,3⁸⁶):

Und er (scil. König Manasse) wandte sich wieder ab und baute jene Höhen, die sein Vater Hiskia zerstört hatte, und errichtete dem Baal Säulen und verfertigte Idole (...)⁸⁷.

Manasse ist in der Alten Kirche der sündige König, der in Jerusalem fremde Kulte einführte. Sein Name ist eine Chiffre für den Götzendiener und dessen Verwerfung. Aspekte des alttestamentlichen Berichts führen aber wohl in der Syrischen Didaskalie letztlich dazu, dass die Kirchenordnung mit Abtrünnigen milde verfährt⁸⁸.

So ist gerade die göttliche Erhörung des Königs, die in der Erneuerung seiner Herrschaft ihren manifesten Ausdruck erhält⁸⁹, für den Verfasser der Syrischen Didaskalie bei der Beurteilung der Apostasie maßgeblich: Wie Gott sich des flehenden Manasse erbarmt, obwohl es keine schlimmere Sünde als den Götzendienst gibt⁹⁰, so soll auch der Bischof gegenüber Apostaten milde sein⁹¹.

Zu große disziplinäre Härte und Unnachgiebigkeit führten dazu, so der Verfasser, dass Menschen zu Sündern würden, wenn sie ohne Hoffnung aus der Kirche gewiesen seien⁹². Die Kirchenordnung tritt, wahrscheinlich in Rezeption des alttestamentlichen Beispiels, ganz entschieden für die Aufnahme zur Reue bereiter Sünder ein, das zeigt sich auch an anderen Stellen⁹³. Sie mahnt die Bischöfe ihrer Hirtenfunktion und Sorge für die verlorenen Schafe gerecht zu werden, die ihnen stellvertretend anvertraut seien⁹⁴.

85 Zu Manasse vgl. o. S. 61–63.

86 Zur Bedeutung biblischer Zitate in der Syrischen Didaskalie vgl. Schöllgen, *Pseudapostolizität* 110–119.

87 Didasc. 7 (CSCO 401/Syr. 175,87 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,81 Vööbus; dt. Übers.: 35 Achelis/Flemming).

88 Vgl. Const. Apost. 2,22,12–14 (Sch 320,216–218 Metzger).

89 Vgl. 2 Chron. 33,11–19 sowie zum alttestamentlichen Hintergrund Ehrlich, *Aufenthalt* 281–286; Westermann, *Manasse* 1137f.

90 Didasc. 7 (CSCO 401/Syr. 175,92 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,88 Vööbus).

91 Didasc. 7 (CSCO 401/Syr. 175,92 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,88 Vööbus).

92 Didasc. 7 (CSCO 401/Syr. 175,85 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,79 Vööbus).

93 Didasc. 6 (CSCO 401/Syr. 175,63 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,53 Vööbus).

94 Didasc. 7 (CSCO 401/Syr. 175,78f. Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,71 Vööbus) mit biblischem Zitat von Hes. 34.

In der um Abgrenzung von den Heiden⁹⁵ bemühten Syrischen Didaskalie lässt sich so ein Hiatt zwischen rhetorischer Strenge einerseits und der um das Heil der Sünder besorgten pastoralen Milde andererseits beobachten. Der Drohung, dass derjenige, der nach der Taufe noch Böses tue, dem Höllenfeuer anheimfalle⁹⁶, steht die im Einzelfall gewährte Bereitschaft zur Aufnahme in die Kirche gegenüber. Ziel ist die Paränese, die Mahnung, um die Adressaten, zu überzeugen und auf den rechten Weg zurückzuführen⁹⁷.

δ Apostolische Kanones

Von den insgesamt 85 sog. Apostolischen Kanones⁹⁸ führt Johannes Scholasticus im hier interessierenden 39. Titel seiner Synagoge nur den 62. Kanon an. Aufgrund seiner Kürze ist es äußerst schwer, die Bestimmung in ihren konkreten historischen Entstehungszusammenhang einzuordnen.

Εἴ τις κληρικὸς διὰ φόβον ἀνθρώπινον Ἰουδαίου ἢ Ἑλλήνος ἢ αἵρετικοῦ ἀρνήσῃται, εἰ μὲν τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, ἀποβαλέσθω, εἰ δὲ τὸ ὄνομα τοῦ κληρικοῦ, καθαιρεῖσθω· Μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς προσδεχέσθω⁹⁹.

‚Wenn ein Kleriker aus menschlicher Furcht vor einem Juden, Heiden oder Häretiker den Namen Christi leugnet, soll er ausgeschlossen werden; wenn er aber den Titel des Klerikers leugnet, soll er abgesetzt sein. Wenn er aber Buße geleistet hat, soll er als Laie aufgenommen werden‘.

Kanon 62 richtet sich, wie die meisten der Apostolischen Kanones, an Kleriker und ist mit zwei Tatbeständen befasst: der Leugnung, 1) Christ bzw. 2) Kleriker zu sein. Der erste Tatbestand erfüllt die Apostasie (ἀρνέομαι ist sowohl im Neuen Testament¹⁰⁰ als auch in der patristischen Literatur Terminus technicus des Glaubensabfalls¹⁰¹). Die dafür vorgesehene Strafe ist strikt und bestimmt die Absetzung sowie die Exkommunikation.

95 Vgl. Mühlenkamp, *Heiden* 175–177.

96 Didasc. 5 (CSCO 401/Syr. 175,60 Vööbus; engl. Übers.: CSCO 402/Syr. 176,51 Vööbus).

97 Schöllgen, *Didaskalie* 158.

98 Vgl. zur Überlieferung Steimer, *Vertex* 87–94.

99 Can. Apost. 62 (Sch 336,298 Metzger).

100 Vgl. Mt. 26,70. 72; Tit. 1,16; 1 Joh. 2,22 sowie o. S. 91.

101 Vgl. Mart. Polyc. 9,2 (8 Musurillo): (..) ἐπειθεν ἀρνεῖσθαι λέγων; Herm. *sim.* 9,26,5 (Sch 53,344 Joly); *vis.* 2,3,4 (Sch 53,94 Joly): Ἐάν σοι φανή, πάλιν ἄρνησαι sowie o. S. 22.

Der Kanon lässt dabei den altkirchlichen Grundsatz unberücksichtigt, nach dem für Kleriker bei schweren Vergehen nur die Absetzung bestimmt, die Exkommunikation hingegen nicht ausgesprochen wird¹⁰². Vom Strafmaß her unterschieden ist der zweite Tatbestand, die Leugnung, Kleriker zu sein. Hierfür wird nur die Deposition festgesetzt (καθαιρέσθαι¹⁰³), die gleichwohl für den Kleriker bereits schwerwiegende Folgen hat: Er darf fortan keine liturgischen Aufgaben mehr übernehmen und verliert seine Versorgungsansprüche¹⁰⁴.

Der genauere Kontext der Norm ist schwer zu bestimmen. Die Phrase διὰ φόβον ἀνθρώπινον ist singular¹⁰⁵. Es liegt im Dunkel, welchen Grund die Furcht vor Juden, Heiden oder Häretikern (im Hintergrund stehen die auch bei Gregor von Nyssa genannten drei Unterscheidungen der Apostasie¹⁰⁶) hat. Stammen die Apostolischen Kanones tatsächlich aus der Hand des Redaktors der Apostolischen Konstitutionen, dann könnte Kanon 62 vor dem multireligiösen Hintergrund Nordsyriens am Ende des vierten Jahrhunderts anzusetzen sein¹⁰⁷, in dem Kleriker möglicherweise aus Furcht um gesellschaftliche Nachteile ihr Christsein bzw. ihren Stand verheimlichten oder sogar leugneten. Mangels konkreter Informationen gelangt die Interpretation nicht über den Bereich der Spekulation hinaus.

ε Zusammenfassung

Die Kirchenordnungen lassen gattungsbedingt nur wenige Reflexionen über die Apostasie erkennen. Die Syrische Didaskalie stellt mit dem Rekurs auf den alttestamentlichen König Manasse eine Ausnahme dar, durch die das auch zeitgenössische Phänomen des Glaubensabfalls in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung und Entwicklung gewertet wird. Grundsätzlich versuchen die Kirchenordnungen dort, wo sie sich bemühen, einen christlichen Lebenswandel einzuschärfen, in allgemeiner Form den Götzendienst abzuwehren. Ihn untersagen die Didache, die Apostolische Kirchenordnung und die Syrische Didaskalie.

102 Vgl. Can. Apost. 25 (Sch 336,280 Metzger); Basil. cn. 3 = ep. 188,3 (2,124 Courtonne) sowie Poschmann, *Kirchenbuße* 184 und zum Fortwirken des Rechtsgrundsatzes bis ins Mittelalter Landau, *Ursprünge* 124–156.

103 Vgl. Lampe, *Lexicon* 682 s. v. καθάίρω sowie Wenger/Hofmann, *Absetzung* 39.

104 Vgl. Wenger/Hofmann, *Absetzung* 39.

105 Vgl. 2 Clem. 10,3 (Schriften des Urchristentums 2,250 Wengst): (...) παράγουσιν φόβους ἀνθρώπινους; Lampe, *Lexicon* 139 s. v. ἀνθρώπινος.

106 Vgl. dazu o. S. 165.

107 Vgl. Schöllgen, *Kanones* 870.

Geht man davon aus, dass die Kirchenordnungen sich stets auf konkrete Probleme des gemeindlichen Lebens beziehen¹⁰⁸, dann lässt sich aus der Thematisierung des Götzendienstes in gleich drei Kirchenordnungen schließen, dass er bereits für frühchristliche Gemeinden eine allgemeine Bedrohung darstellt¹⁰⁹. Dass Götzendienst unmittelbar Glaubensabfall bedeutet, hebt besonders die Syrische Didaskalie hervor und lässt damit einen unter den Kirchenordnungen singulären Reflexionsstand erkennen. Didache und Apostolische Kirchenordnung gelangen hingegen nicht über die Auflistung konkreter Phänomene (Magie, Wahrsagerei und Zauberei) hinaus. – Die Apostolischen Kanones unterscheiden sich aufgrund ihres Regelungskontextes (Apostasie von Klerikern) von den übrigen Kirchenordnungen.

c *Synoden*

α Osten

Konzil von Ancyra vJ. 314

Die Synode von Ancyra steht noch unmittelbar unter dem Eindruck der Christenverfolgungen, die besonders im Osten des Römischen Reichs auch nach dem ersten Toleranzedikt (vJ. 311) unter Maximinus Daia heftig ausfielen. Hier blieb die Lage für Christen bis 313, bis zum Sieg des Licinius über Maximinus und der nachfolgenden Mailänder Konvention, bedrohlich¹¹⁰.

Die Kanones der im Frühjahr 314 abgehaltenen Synode befassen sich zu einem Großteil mit Problemen, die durch die Verfolgungen hervorgerufen sind¹¹¹. Apostasien haben sich unter Klerikern und Laien, teilweise unter dem Eindruck bzw. der Androhung äußerer Gewalt, ereignet, Fälle, für die die versammelten 18 Konzilsväter kirchenrechtliche Bestimmungen erlassen. Die Kanones 1–9 und 12 treffen Regelungen in Bezug auf die sog. *lapsi*; Kanon 24 untersagt Christen heidnische Praktiken der Divination und Magie.

Die Bestimmungen sind gerade deshalb aufschlussreich, da sie in einer eklatanten Umbruchszeit entstanden sind: Die behandelten *causae* sind noch der Verfolgungszeit zuzurechnen, die erlassenen Normen aber gehören bereits einer Kirche in Friedenszeiten an und zeigen beispielhaft, wie die jetzt tolerierte Kirche die Erfahrungen der Vergangenheit, den Glaubensabfall, einzuordnen sucht und bewertet¹¹².

108 Vgl. Schöllgen, *Abfassungszweck* 76f.

109 Zu den in den Kirchenordnungen behandelten, jeweils unterschiedlichen Bereichen altkirchlicher Disziplin vgl. Schöllgen, *Didaskalie* 151–153.

110 Vgl. Eus. *vit. Const.* 1,58,2 (GCS Eus. 1,1,45 Winkelmann); Baus, *Urgemeinde* 452–454; Kuhoff/Ehling, *Maximinus Daia* 501–504.

111 Vgl. Fischer/Lumpe, *Synoden* 461f.

112 Vgl. Saint-Roch, *Penitence* 59f.

Kanon 1

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντας, εἴτα ἀναπαλαίσαντας μήτε ἐκ μεθόδου τινός, ἀλλ' ἐξ ἀληθείας, μήτε προκατασκευάσαντας καὶ ἐπιτηδεύσαντας καὶ πείσαντας, ἵνα δόξωσι μὲν βασάνοις ὑποβάλλεσθαι, ταύτας δὲ τῷ δοκεῖν καὶ τῷ σχήματι προσαχθῆναι, τούτους ἔδοξεν τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν, προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ἄλλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι¹¹³.

„Presbyter, die geopfert, dann aber den Kampf erneuert haben und zwar nicht aus irgendeiner List, sondern aus Aufrichtigkeit heraus, indem sie weder etwas vorbereitet, noch mit Fleiß so betrieben und dazu überredet haben, dass sie Foltern scheinbar unterworfen werden (die aber nur dem Anschein und der äußeren Form nach vollzogen wurden), diese sollen zwar, so wurde beschlossen, an der Ehre des Presbyterstuhls Anteil haben, es soll ihnen aber untersagt sein, Gaben zum Altar zu bringen, zu predigen oder überhaupt einen Dienst von den heiligen liturgischen Diensten zu versehen“.

Der erste Kanon des Konzils von Ancyra beschreibt einen engen Tatbestand: Presbyter haben in der Verfolgung geopfert¹¹⁴ (ἐπιθύειν kann das Opfer von Weihrauch oder überhaupt das Opfer bezeichnen¹¹⁵) und sich dann wieder zum Christentum bekehrt. Das Verb ἀναπαλαίειν, ‚den Kampf wieder aufnehmen‘, ist hier Terminus der Bekehrung; sein Bildbereich deutet auf die Verfolgungszeit hin, während der das Bekenntnis, christlicher Kleriker zu sein, gefährlich war und die Todesstrafe nach sich ziehen konnte¹¹⁶. Die Bestimmung unterscheidet unter den Presbytern zwei Personengruppen: Die eine wendet sich ἐξ ἀληθείας, ‚in Aufrichtigkeit‘, wieder dem Christentum zu, die andere ἐκ μεθόδου τινός, ‚in irgendeiner List‘¹¹⁷. Über die letzte Gruppe bietet der Kanon wenige Zusatzinformationen. Offenbar versuchen manche der gefallenen Presbyter, mittels vorgetäuschter Folter wieder Aufnahme in die Kirche und Rückkehr in ihre vormalige Stellung zu erlangen. Die Konzilsväter schließen

113 Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 1 (118 Benešević, Synagoga L titulorum).

114 Klerikern schreibt das dritte, von Diokletian gegen Christen erlassene Edikt vJ. 303 ein heidnisches Opfer vor; vgl. Eus. *h. e.* 8,6,8–10 (GCS Eus. 2,2,750–752 Schwartz).

115 Vgl. Lampe, *Lexicon* 525 s. v. ἐπιθύω.

116 Vgl. Method. *conv.* 3,6 (GCS Method. 33 Bonwetsch): (...), ἀναπαλαίσας ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν (...) sowie Lampe, *Lexicon* 115 s. v. ἀναπαλαίω.

117 Vgl. Method. *c. Porph.* 1 (GCS Method. 503 Bonwetsch): (...) δαίμονες (...), πρὸς θάνατον τὰς ψυχὰς μεθόδοις ἀπάτης ἀγκιστρευσάμενοι, (...) sowie Lampe, *Lexicon* 115 s. v. μέθοδος.

sie aus und betonen, dass nur die, die in Aufrichtigkeit und ohne Täuschung zum Christentum zurückkehren wollen, Aufnahme finden können.

Das Konzil von Ancyra erlaubt demnach grundsätzlich die Wiederaufnahme abgefallener Presbyter, auch wenn für sie eine Strafe vorgesehen wird: die dauerhafte¹¹⁸ Suspension¹¹⁹. Die Presbyter behalten nominell ihr Amt (καθέδρα¹²⁰) und wahrscheinlich auch den damit verbundenen Ehrenplatz in der Kirche¹²¹, sind aber, möglicherweise aufgrund einer angenommenen Befleckung, von allen liturgischen Funktionen ausgeschlossen. So ist es ihnen künftig untersagt, überhaupt einen liturgischen Dienst zu versehen (namentlich den Altardienst und die Predigertätigkeit). Möglich ist, dass sie außerhalb des Gottesdienstes Aufgaben in der Gemeinde übernehmen, da der Wortlaut des Kanons sich eng auf ihre liturgischen Funktionen bezieht.

Kanon 2

Διακόνους ὡσαύτως ἐπιθύσαντας, μετὰ ,Ebenso sollen Diakone, die geopfert δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντας τὴν μὲν ἄλλην haben, später aber den Kampf wieder τιμὴν ἔχειν, πεπαύσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης aufgenommen haben, zwar die übrige ἱερατικῆς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτου Ehre behalten, aber von jeder heiligen ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν. liturgischen Handlung suspendiert sein,

d. h. weder das Brot noch den Kelch hinauftragen noch eine Verkündertätigkeit ausüben.

Εἰ μέντοι τινὲς τῶν ἐπισκόπων τούτοις Wenn aber einige der Bischöfe sich der συνείδοιεν κάματον ἢ ταπείνωσιν πρᾶότη- Anstrengung oder der Schwäche ihrer τος καὶ θέλοιεν πλέον τι διδόναι ἢ ἀφελεῖν, Tugend bewusst sind und sie ihnen etwas mehr geben oder wegnehmen

wollen, soll bei ihnen dazu die Vollmacht liegen‘.

Nach den *presbyteri lapsi* in Kanon eins folgen nun die *diaconi lapsi*¹²³. Tatbestand und Strafe entsprechen der vorangegangenen Norm. Ebenso wie die Presbyter sind auch manche der Diakone in der Verfolgung abgefallen und

118 Da der Kanon keine zeitliche Eingrenzung der Suspension vornimmt, ist davon auszugehen, dass sie lebenslänglich ist.

119 Vgl. Kellner, *Buß- und Strafverfahren* 64f.

120 Vgl. Dresken-Weiland/Drews, *Kathedra* 629.

121 Vgl. Dresken-Weiland/Drews, *Kathedra* 629f. 636–638.

122 Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 2 (119 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

123 Vgl. Fischer/Lumpe, *Synoden* 465.

haben heidnische Opfer dargebracht. Als Strafe sehen die Konzilsväter den Ausschluss von sämtlichen liturgischen Funktionen vor, ohne die Diakone von ihrem Stand (τιμή¹²⁴) auszuschließen. Aufgaben in der Armenfürsorge und der Gemeindeverwaltung¹²⁵ scheinen sie ebenfalls weiterhin ausüben zu dürfen¹²⁶. Wie bei der Strafe gegen Presbyter sind es nur die Funktionen im Gottesdienst, die künftig untersagt sind.

Ein Grund für die (lebenslange) Suspendierung wird im Kanon nicht ausdrücklich formuliert. Wahrscheinlich ist aber gerade der Ausschluss von liturgischen Funktionen als Indiz dafür zu werten, dass die Konzilsväter wie bei den Presbytern auch bei den Diakonen eine dauerhafte kultische Befleckung annehmen: Der, der ein heidnisches Opfer dargebracht hat, ist kultisch unrein und kann keine liturgischen Dienste mehr übernehmen¹²⁷. Zu ihnen zählen für Diakone das Herbeibringen von Altargerät¹²⁸ sowie das Darreichen des Kelches¹²⁹. Das Verb κηρύσσειν deutet zudem auf ihre Verkündigungsfunktion¹³⁰, vielleicht sogar Predigertätigkeit, hin¹³¹.

Der abschließende Satz des Kanons stellt die konkrete Anwendung und Ausgestaltung der Strafe dem jeweils zuständigen Bischof anheim. Er kann je nach Büßer das Strafmaß abmildern oder verschärfen. Ob damit auch die erneute Einsetzung in die liturgischen Funktionen eröffnet wird, bleibt undeutlich, ist allerdings aufgrund der Intention der Gesamtnorm unwahrscheinlich.

124 Vgl. bereits von zivilen Ämtern Liddell/Scott, *Lexicon* 1793 s. v. τιμέω.

125 Vgl. Klauser, *Diakon* 894. 900; Domagalski, *Wiederherstellung* 104–112.

126 Vgl. Hefele/Leclercq, *Histoire* 1,1,304.

127 Zur Vorstellung der kultischen Reinheit vgl. Angenendt, *Kloster* 1–27.

128 Vgl. PsAug. *quaest. test.* 101,3 (CSEL 50,195 Souter): *Nam utique et altare portarent* (scil. diaconi) *et vasa eius, et aquam in manus funderent sacerdoti, sicut videmus per omnes ecclesias et sicut constitutum est a domino per Moysen.*

129 Vgl. Cypr. *laps.* 25 (CCL 3,235 Bévenot): *Ubi vero sollemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit, (...);* Const. Apost. 8,13,15 (Sch 336,210 Metzger): Ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον (...).

130 Vgl. Hier. *ep.* 147,6 (CSEL 56,322 Hilberg): (...), *evangelium Christi quasi diaconus lectitabas* sowie Fischer/Lumpe, *Synoden* 466.

131 Vgl. (spätere) gallische Belege: Caes. Arel. *serm.* 1,12 (CCL 103,8 Morin): *Sacerdotes domini in civitatibus, sed etiam in parrochiis presbyteri et diaconi et possunt et debent frequentius praedicare;* Conc. Vas. vJ. 529 cn. 2 (CCL 148A,78f. de Clercq): *Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parrociis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem, ita ut, si presbyter aliqua infirmitate prohibente per se ipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur; si enim digni sunt diaconi, quod Christus in evangelio locutus est, legere, quare indigni iudicentur sanctorum patrum expositiones publice recitare?;* Domagalski, *Wiederherstellung* 117.

Kanon 3

Τοὺς φεύγοντας καὶ συλληφθέντας ἢ ὑπὸ ἰδίων παραδοθέντας ἢ ἄλλως τὰ ὑπάρχοντα ἀφαιρεθέντας, ἢ ὑπομείναντας βασάνους, ἢ εἰς δεσμωτήριον ἐμβληθέντας, βοῶντάς τε, ὅτι εἰσὶ χριστιανοί, καὶ περισχεθέντας ἤτοι εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων τῶν βιαζομένων, ἢ βρώμᾳ τι πρὸς ἀνάγκην δεξαμένους, ὁμολογούντας δὲ διόλου, ὅτι εἰσὶ χριστιανοί, καὶ τὸ πένθος τοῦ συμβάντος ἀεὶ ἐπιδεικνυμένους τῇ πάσῃ καταστολῇ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ταπεινότητι, τούτους ὡς ἕξω ἀμαρτήματος ὄντας τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι. Εἰ δὲ ἐκωλύθησαν ὑπὸ τινος περισσοτέρας ἀκριβείας ἔνεκεν ἢ καὶ διὰ τινων ἄγνοιαν, εὐθὺς προσδεχθῆναι.

Τοῦτο δὲ ὁμοίως ἐπὶ τε τῶν ἐκ τοῦ κλήρου καὶ τῶν ἄλλων λαϊκῶν. Προσεξητάσθη δὲ καὶ αὐτοῖς, εἰ δύνανται καὶ λαϊκοὶ τῇ αὐτῇ ἀνάγκῃ περιπεσόντες προάγεσθαι εἰς τάξιν. Ἔδοξεν οὖν καὶ τούτους, ὡς μηδὲν ἡμαρτηκότας, εἰ καὶ ἡ προλαβοῦσα ὁρθὴ τοῦ βίου πολιτεία συμπράττει, προχειρίζεσθαι¹³².

„Diejenigen, die geflohen und aufgegriffen oder von ihren Dienern verraten wurden, oder diejenigen, denen auf andere Art und Weise ihr Eigentum konfisziert worden ist, die Foltern erlitten haben oder ins Gefängnis geworfen wurden und dabei riefen, dass sie Christen seien, und denen Gewalt angetan wurde, sei es, dass ihre Verfolger ihnen etwas mit Gewalt in die Hände legten¹³³, oder sie irgendeine Speise unter Zwang annahmen, wobei sie völlig fest bekannten, dass sie Christen seien, und die dann immer den Schmerz über das Geschehene durch ihr gesamtes Auftreten, ihre Haltung und Demut im Lebensstil zeigten: Diese sollen, weil sie ohne Fehler sind, nicht aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Wenn sie aber von irgendeinem aus übermäßiger Strenge oder von irgendwelchen durch Unkenntnis ausgeschlossen wurden, sollen sie sofort wieder aufgenommen werden.

Das soll in gleicher Weise für Kleriker und Laien gelten. Dort (scil. auf der Synode) wurde auch untersucht, ob es möglich ist, auch Laien, die in dieselbe Zwangslage hineingeraten sind, in den Klerus zu befördern. Man beschloss also, dass auch diese, da sie keinen Fehler begangen haben, aufgenommen werden, wenn es zusätzlich ihr vorangehender aufrechter Lebenswandel geboten sein lässt‘.

132 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 3 (119 Benešević, Synagoga L titulorum).

133 Wahrscheinlich ist hiermit das Opfer von Weihrauch gemeint.

Der Kanon befreit Christen (Kleriker¹³⁴ wie Laien¹³⁵) von kirchlicher Strafe, die zwar an Opfern und Opfermählern unter Zwang teilgenommen, währenddessen aber durch Verhalten und Bekenntnis ihren eigentlichen Widerstand gegen das Geschehen offen gezeigt haben. Sie sollen nicht von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden (τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι). Ist dies hingegen aus übermäßiger Strenge oder infolge von Unwissenheit in der Vergangenheit geschehen, sollen sie wieder aufgenommen werden. Laien, die unter Zwang geopfert haben und jetzt nach Aufnahme in den Klerus verlangen, ist der Zugang nicht verwehrt, sofern sie ihr Lebenswandel grundsätzlich empfiehlt.

Das Konzil ist gegenüber denjenigen, die unter Zwang und Androhung von Gewalt geopfert haben, milde. Sie haben Straffreiheit (τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι; κοινωνία meint hier die volle kirchliche Gemeinschaft¹³⁶). Entscheidend ist, dass diese Christen ihre fehlende Zustimmung während des Opfers durch Ausrufe und später durch ein bescheidenes Auftreten und eine demütige Haltung bezeugten.

Physischer Zwang begründet also kirchlich keine Zurechenbarkeit der Tat (ἔξω ἀμαρτήματος ὄντας, ‚weil sie ohne Fehler sind‘)¹³⁷. In der Beschreibung der Tatbestände gewährt das Konzil zudem einen Einblick in die Bedrohungslage der Christen während der Verfolgungen: Sie waren Denunziationen seitens ihrer nichtchristlichen Diener (ἰδίῳ¹³⁸) ausgesetzt¹³⁹, ihr Eigentum konnte konfisziert (τὰ ὑπάρχοντα ἀφαιρεῖσθαι)¹⁴⁰ und sie selbst konnten ins Gefängnis geworfen werden (εἰς δεσμωτήριον ἐμβάλλεσθαι)¹⁴¹.

134 Das Opfer von Klerikern verlangt das dritte von Diokletian gegen Christen erlassene Edikt; wer es verweigert, soll mit Folter und Tod bestraft werden; vgl. Eus. *h. e.* 8,6,8–10 (GCS Eus. 2,2,750–752 Schwartz).

135 Einen allgemeinen Opferbefehl erlässt Diokletian im Jahr 304; vgl. Eus. *mart. Pal.* 3,1 (GCS Eus. 2,2,910 Schwartz): Δευτέρου δ' ἔτους διαλαβόντος καὶ δὴ σφοδρότερον ἐπιταθέντος τοῦ καθ' ἡμῶν πολέμου, τῆς ἐπαρχίας ἡγουμένου τηνικάδε Οὐρβανοῦ, γραμμάτων τοῦτο πρῶτον βασιλικῶν πεφοιτηκότων, ἐν οἷς καθολικῶ προστάγματι πάντας πανδημεῖ τοὺς κατὰ πόλιν θύειν τε καὶ σπένδειν τοῖς εἰδώλοις ἐκελεύετο, (...) sowie Baus, *Urgemeinde* 444.

136 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 16 (136 Benešević, Synagoga L titulorum): (...) ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου τυγχανέτωσαν τῆς κοινωνίας sowie Lampe, *Lexicon* 762 s. v. κοινωνία und Elert, *Abendmahl* 17–22 zum Begriffsspektrum.

137 Vgl. Hefele/Leclercq, *Histoire* 1,1,306 sowie Fischer/Lumpe, *Synoden* 467.

138 Vgl. für ἴδιος von Personen, die Eigentum anderer sind, Lampe, *Lexicon* 665 s. v. ἴδιος.

139 Sklaven, die ihre Herren anzeigen, stellt das Römische Recht unter Strafe (Callist.: Dig. 49,14,2,6 [2,876 Krueger/Mommsen]): *Imperator noster Severus Augustus constituit, ne servi delatores dominorum audiantur, sed ut poena coerceantur*; vgl. Mommsen, *Strafrecht* 346₂.

140 Vgl. Spagnuolo Vigorita, *Konfiskation* 364f.

141 Eus. *h. e.* 8,6,9 (GCS Eus. 2,2,750 Schwartz) beschreibt eindrücklich, wie sich die Gefängnisse in der Verfolgungszeit füllten.

Kanon 4

Περὶ τῶν πρὸς βίαν ἐπιθυσάντων, ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ τῶν δειπνησάντων εἰς τὰ εἰδωλεῖα, ὅσοι μὲν οὖν ἀπαγόμενοι καὶ σχήματι φαιδροτέρῳ ἀνήλθον, καὶ ἐσθῆτι ἐχρήσαντο πολυτελεστέρα, καὶ μετέσχον τοῦ παρασκευασθέντος δείπνου ἀδιαφόρως, ἔδοξεν ἐνιαυτὸν ἀκροᾶσθαι, ὑποπεσεῖν δὲ τρία ἔτη, εὐχῆς δὲ μόνης κοινωνῆσαι δύο ἔτη καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον¹⁴².

‚Was die angeht, die unter Gewalt geopfert und zudem bei den Tempeln an Opfermählern teilgenommen haben, so wurde beschlossen, dass alle die, die man abführte und die dann in allzu heiterer Haltung hinzukamen, allzu kostbare Kleidung trugen und an dem bereiteten Mahl gleichgültig teilnahmen, ein Jahr unter den Hörenden, drei Jahre unter den Knienden sein sollen, sie zwei Jahre nur die Gebetsgemeinschaft haben und dann zur Erfüllung gelangen sollen‘.

Der vierte Kanon scheint zunächst einen dem dritten ganz vergleichbaren Tatbestand zu beschreiben: Erneut haben Christen unter Androhung von Gewalt geopfert und an heidnischen Festen teilgenommen. Der entscheidende Unterschied liegt in der Haltung der Christen beim Opfervollzug. Leisten sie in Kanon drei zumindest verbal Widerstand, bezeichnen sie sich dort als Christen und sind sie aufgrund des Vorfalls demütig, so bringen sie hier keine Distanz zum heidnischen Kult zum Ausdruck. Der Wortlaut der Bestimmung betont ihre Indifferenz, ja (vermutete) positive Partizipation: Die Gläubigen kommen mit heiterer Haltung zum Opfer und tragen kostbare Kleidung, auch wenn sie dem anschließenden Bankett äußerlich ἀδιαφόρως, ‚gleichgültig‘, beiwohnen. Den Konzilsvätern ist dies verdächtig; wahrscheinlich werten sie diese Haltung als Ausdruck eines gefährlichen Synkretismus der Gläubigen, denen die Einsicht in die grundsätzliche Sündhaftigkeit des heidnischen Opfers fehlt.

Als Strafmaß schreibt der Kanon die Absolvierung verschiedener Bußstufen vor: 1) Für ein Jahr das Stehen unter den Hörenden, dann 2) für drei Jahre die Zugehörigkeit zu den Knienden und schließlich 3) für zwei Jahre die alleinige Gebetsgemeinschaft¹⁴³. Die Formulierung εὐχῆς δὲ μόνης κοινωνῆσαι dürfte sich also auf eine altkirchliche Bußstufe beziehen, wahrscheinlich auf die sog. ‚Stehenden‘ (συστάντες), die regelmäßig während der gesamten Messfeier in der Kirche verbleiben. Sie werden in Kanon 25 auch mit dem Terminus techni-

142 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 4 (119 Benešević, Synagoga L titulorum).

143 Vgl. Grotz, *Entwicklung* 428f.

cus genannt: δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας¹⁴⁴. Erst am Ende des sechsten Jahres erfolgt die Rekonziliation in die eucharistische Gemeinschaft¹⁴⁵. Die Phrase ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον begegnet in dieser Bedeutung (bisweilen leicht variiert) auch in anderen Kanones des Konzils¹⁴⁶; τὸ τέλειον im Sinne von Eucharistie ist gerade für die Sprache der Konzilsakten von Ancyra charakteristisch¹⁴⁷.

Kanon 5

Ὅσοι δὲ ἀνῆλθον μετὰ ἐσθήτος πενθικῆς καὶ ἀναπεσόντες ἔφαγον, μεταξὺ δι' ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύοντες, εἰ ἐπλήρωσαν τὸν τῆς ὑποπτώσεως τριετῆ χρόνον, χωρὶς προσφορᾶς δεχθῆτωσαν.

Εἰ δὲ μὴ ἔφαγον, δύο ὑποπεσόντες ἔτη τῷ τρίτῳ κοινωνεῖτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὸ τέλειον τῇ τετραετίᾳ λάβωσι. Τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον.

Πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρεῖσθω¹⁴⁸.

„Alle aber, die mit Trauerkleidung kamen, sich zu Tisch legten, aßen und während des gesamten Gelages weinten, sollen, wenn sie die dreijährige Zeit des Kniens erfüllt haben, aufgenommen werden, ohne an der Eucharistiefeier teilzuhaben.

Wenn sie aber nicht gegessen haben, sollen sie im dritten Jahr, nachdem sie zwei Jahre zu den Knienden gehört haben, die Gemeinschaft ohne Eucharistie haben, damit sie im vierten Jahr den Abschluss erlangen. Die Bischöfe aber haben, indem sie die Art und Weise der Bekehrung beurteilen, die Vollmacht, sich milde zu zeigen oder eine längere Bußzeit festzusetzen.

Vor allem aber soll man den vor und nach der Sünde geführten Lebenswandel prüfen und daran die Milde bemessen‘.

Die Bestimmung steht in engem Zusammenhang mit den Kanones drei und vier. Im Hintergrund des dritten Kanons stand, dass Christen unter manifester

144 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 25 (125 Benešević, Synagoga L titulorum).

145 Vgl. Hefele/Leclercq, Histoire 1,1,307.

146 Vgl. Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 5 (120 Benešević, Synagoga L titulorum): (...), ἵνα τὸ τέλειον (...) λάβωσι.

147 Vgl. Lampe, *Lexicon* 1381 s. v. τέλειος.

148 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 5 (120 Benešević, Synagoga L titulorum).

Gewaltanwendung (πρὸς βίαν; πρὸς ἀνάγκην¹⁴⁹) zum Opfer gezwungen wurden; hier erscheinen sie demgegenüber offenbar nur aufgrund eines allgemeinen Befehls beim Bankett. Von ihrer Beteiligung am Opfer schweigt die Norm. Der vierte Kanon zielte auf Christen, die ohne äußerlich bekundeten Widerwillen an heidnischen Opfern und Banketten teilnahmen. Mit der dort erwähnten ἐσθῆς πολυτελέστερα, der ‚allzu prächtigen Kleidung‘, korrespondiert hier die ἐσθῆς πενθική, die Trauerkleidung, mit dem dort beschriebenen σχῆμα φαιδρότερον, der ‚allzu heiteren Haltung‘, hier das Weinen während des gesamten Mahles (μεταξὺ δι’ ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύοντες)¹⁵⁰. Christen, die unter diese Norm zu subsumieren sind, bringen ihren Widerwillen zum heidnischen Kult sichtbar zum Ausdruck.

Die Strafbestimmung sieht für sie daher eine kürzere Bußzeit vor. Haben sie nicht vom Opferfleisch gegessen, sondern dem Fest nur beigewohnt, sollen sie für zwei Jahre zu den Knienden gehören und dann ein Jahr über die Gebetsgemeinschaft (χωρὶς προσφορᾶς) mit den übrigen Gläubigen verbunden sein; die Poenitenten gehören während dieser Zeit wahrscheinlich zu den Stehenden, denen allein die Eucharistie verwehrt ist¹⁵¹. Προσφορά ist hier also durchaus konkret auf die Eucharistie, nicht auf die gesamte Eucharistiefeier zu beziehen¹⁵². Die Büßenden haben bereits wieder Gemeinschaft mit der Gemeinde; darauf weist κοινωνεῖν hin¹⁵³; als Stehende erhalten sie nur keine Kommunion (εὐχῆς δὲ μόνης κοινωνῆσαι¹⁵⁴). Im vierten Jahr erlangen sie schließlich wieder die volle Kirchengemeinschaft. Die Abfolge der Bußstufen ist im Vergleich mit Kanon vier verkürzt und kennt nur zwei Etappen.

Christen, die am Bankett widerwillig teilgenommen, im Gegensatz zur ersten Gruppe aber auch gegessen haben, sollen drei Jahre zu den Knienden gehören und danach in die Gebetsgemeinschaft mit der Kirche aufgenommen werden. Das Konzil überlässt es zudem erneut den Bischöfen, die Bußzeit individuell, abhängig vom Lebenswandel des Büßers, festzulegen¹⁵⁵.

149 Conc. Ancyrr. vJ. 314 cn. 3 (119 Benešević, Synagoga L titulorum).

150 Die Entsprechungen zwischen den Kanones vier und fünf führten dazu, dass beide oftmals als ein Kanon gewertet wurden; vgl. Fischer/Lumpe, *Synoden* 468f.

151 Vgl. Poschmann, *Bußstufen* 815: ‚Die Mitstehenden endlich durften auch der eucharistischen Feier beiwohnen, sich aber nicht an der Opferung u. der Kommunion beteiligen‘.

152 So Saint-Roch, *Penitence* 26.

153 Vgl. Schwartz, *Bußstufen* 310.

154 Vgl. Conc. Ancyrr. vJ. 314 cn. 4 (120 Benešević, Synagoga L titulorum).

155 Vgl. Schwartz, *Bußstufen* 335; Elert, *Abendmahl* 83f.

Kanon 6

Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰζάντων κολάσεως καὶ ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας, καὶ θυσάντων καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξεν μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι, καὶ μετὰ τὴν μεγάλην ἡμέραν ὑποπεσεῖν τρία ἔτη, καὶ μετὰ ἄλλα δύο ἔτη κοινωνῆσαι χωρὶς προσφορᾶς, καὶ οὕτως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, ὥστε τὴν πᾶσαν ἐξαετίαν πληρῶσαι.

Εἰ δέ τινες πρὸ τῆς συνόδου ταύτης ἐδέχθησαν εἰς μετάνοιαν, ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου λελογίσθαι αὐτοῖς τὴν ἀρχὴν τῆς ἐξαετίας. Εἰ μέντοι τις κίνδυνος καὶ θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου ἢ ἄλλης τινὸς προφάσεως συμβαίη, τούτους ἐπὶ ὄρω δεχθῆναι¹⁵⁶.

„Was die angeht, die der bloßen Androhung von Strafe und der Konfiskation des Vermögens oder der Verbannung nachgegeben und geopfert haben und bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt weder Buße geleistet haben noch umgekehrt sind, jetzt aber zur Zeit der Synode gekommen sind und umkehren wollen, beschloss man, dass sie bis zum großen Tag unter die Hörenden aufgenommen werden und nach dem großen Tag drei Jahre unter den Knienden sein sollen; dann sollen sie weitere zwei Jahre die Gemeinschaft ohne Eucharistie haben und so zur Erfüllung gelangen, auf dass der ganze Zeitraum von sechs Jahren erfüllt werde.

Wenn aber irgendwelche vor dieser Synode zur Buße aufgenommen wurden, soll ihnen von jener Zeit an der Anfang der Sechsjahresfrist angerechnet werden. Wenn aber irgendeine Gefahr besteht und der Tod infolge einer Krankheit oder eines anderen Grundes zu erwarten ist, sollen diese nach dem kirchlichen Kanon aufgenommen werden‘.

Die Norm steht in engem Zusammenhang mit Kanon drei der Synode. Dort wird eine kirchendisziplinäre Bestimmung über Apostasien unter äußerer Gewaltanwendung getroffen, hier über den Glaubensabfall, der sich bereits auf die bloße Androhung von Strafe, Konfiskation und Verbannung hin ereignet. Tatbestand, ab dem die Apostasie als vollzogen gilt, ist die Darbringung des heidnischen Opfers (θύειν).

156 Conc. Ancyrr. vJ. 314 cn. 6 (120 Benešević, Synagoga L titulorum).

Die Norm setzt den Kontext voraus, dass sich Abtrünnige unmittelbar unter dem Eindruck der Synode von Ancyra, in der Osterzeit des Jahres 314¹⁵⁷, zur Rückkehr zum Christentum entschließen: ‚(scil. Sie) jetzt aber zur Zeit der Synode gekommen sind und Umkehr beabsichtigen‘ (νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων)¹⁵⁸. Diese sollen zunächst bis zum großen Tag, d. h. bis zum nächsten Osterfest¹⁵⁹, unter die Hörenden aufgenommen werden, dann drei Jahre zu den Knienden gehören und schließlich zwei Jahre nur an der Gebetsgemeinschaft teilhaben¹⁶⁰. Die Junktur κοινωνεῖν χωρίς προσφορᾶς dürfte wie schon Kanon fünf¹⁶¹ und (entfernter) auch vier¹⁶² eine Anspielung auf den Stand der Stehenden sein, die zwar während der gesamten Messfeier in der Kirche bleiben (dadurch Gegensatz zu den Hörenden), aber keine Eucharistie empfangen¹⁶³. Die volle Gemeinschaft sollen sie nach sechs Jahren erlangen. Dabei ist für die Konzilsväter die Sechsjahresfrist durchaus bedeutsam, denn auch für Büßer, die schon zur öffentlichen Kirchenbuße angemeldet sind und jetzt anlässlich der Synode Aufnahme verlangen, soll sie gelten.

Die trotz rigoristischer Tendenzen grundsätzliche altkirchliche Regel, dass von den strikten Bußstufen bei Todesgefahr abgesehen wird¹⁶⁴, wahrt auch das Konzil von Ancyra und stellt die Bestimmung im letzten Satz des Kanons nach¹⁶⁵. Die Bedeutung von ἐπὶ ὄρω ist wohl mit Karl Joseph Hefele und Henri Leclercq dahin zu interpretieren, dass der Kanon andeutet, Büßer müssten, wenn sie wider Erwarten genesen, die vorgesehene Bußzeit absolvieren¹⁶⁶. Ebenso legt Heinz Ohme die Wendung aus (ὄρος in der Bedeutung ‚Kanon‘¹⁶⁷): Die Konzilsväter beziehen sich mit ἐπὶ ὄρω auf eine bereits bestehende kirchliche Regelung¹⁶⁸ (vgl. etwa das Brieffragment des Dionysius von Alexandrien¹⁶⁹).

157 Wahrscheinlich in der vierten nachösterlichen Woche; vgl. Hefele/Leclercq, *Histoire* 1,1,309.

158 Vgl. Fischer/Lumpe, *Synoden* 454.

159 Vgl. Greg. Naz. *or.* 45,2 (PG 36,625): (..) τῆς μεγίστης ἡμερῶν.

160 Die Bußzeit wird regelmäßig von Ostern an gerechnet; vgl. Saint-Roch, *Penitence* 61.

161 Vgl. o. S. 182.

162 Vgl. o. S. 180.

163 Vgl. Schwartz, *Bußstufen* 310.

164 Vgl. Vorgrimler, *Buße* 78; Saint-Roch, *Penitence* 77–81; für den Westen der Kirche Poschmann, *Kirchenbuße* 40–43. 107–111.

165 Vgl. Elert, *Abendmahl* 87.

166 Hefele/Leclercq, *Histoire* 1,1,309.

167 Vgl. Lampe, *Lexicon* 975 s. v. ὄρος; Ohme, *Kanon* 19.

168 Vgl. Ohme, *Kanon ekklesiastikos* 331.

169 Dion. Alex. *ep. ad Colonom:* 2,15f. Joannou; vgl. Ohme, *Kanon ekklesiastikos* 299; ders., *Sources* 89f.

Kanon 7

Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἔθνικῃ, ἢ ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἔθνικοῖς ἴδια βρώματα ἐπικομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξεν διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι.

Τὸ δὲ εἰ χρὴ μετὰ τῆς προσφορᾶς, ἐκάστου τῶν ἐπισκόπων ἐστὶ δοκιμάσαι καὶ τὸν ἄλλον βίον ἐφ' ἐκάστου ἐξετάσαι¹⁷⁰.

„Über die, die bei einem heidnischen Fest oder in einem für Heiden abgetrennten Bereich gegessen haben und dabei eigene Speisen mitgebracht und verzehrt haben, beschloss man, dass sie aufgenommen werden, nachdem sie zwei Jahre zu den Knienden gerechnet worden sind.

Ob dies aber zusammen mit der Eucharistie sein muss, das zu beurteilen und den sonstigen Lebenswandel bei einem jedem zu prüfen ist Aufgabe jedes einzelnen Bischofs‘.

Einen aufschlussreichen Einblick in christliches Leben in einer heidnischen Mehrheitsgesellschaft gewährt Kanon sieben: Christen nehmen gezwungenermaßen an heidnischen Festen und Gelagen teil¹⁷¹, bei denen Opferfleisch verzehrt wird. Bereits unter Diokletian schreiben mehrere Edikte Christen (Klerikern¹⁷² und Laien¹⁷³) das heidnische Opfer vor. Doch nicht nur die Opferbeteiligung, sondern auch die Teilnahme an den Festen ist Christen aufgrund der gemeinantiken Verbindung von Kult und Feier unmöglich¹⁷⁴. Die Vorgänge, die nun zum siebten Kanon der Synode von Ancyra führen, stellen sich so dar: Christen bringen zu heidnischen Festen, die oft in besonderen Tempelbereichen stattfinden¹⁷⁵, eigenes Fleisch zum Verzehr mit, um nicht auf das heidnische Opferfleisch angewiesen zu sein¹⁷⁶. Sie hoffen damit, der Umwelt als ‚Heide‘ zu erscheinen und doch im Verborgenen Christ bleiben zu können¹⁷⁷.

Die Konzilsväter schreiten gegen diese Praxis ein. Christen, die derart an heidnischen Festen teilgenommen haben, sollen für zwei Jahre unter die Knienden, d. h. in die zweite Bußstufe, eingereiht werden (ὑποπεσόντας

170 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 7 (120 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

171 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 3 (119 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

172 Klerikern schreibt das dritte von Diokletian gegen Christen erlassene Edikt vJ. 303 ein heidnisches Opfer vor; vgl. Eus. *h. e.* 8,6,8–10 (GCS Eus. 2,2,750–752 Schwartz).

173 Diokletian erlässt im Jahr 304 einen allgemeinen Opferbefehl; vgl. Eus. *mart. Pal.* 3,1 (GCS Eus. 2,2,910 Schwartz).

174 Vgl. Schöllgen, *Integration* 393f.

175 Vgl. Smith, *Symposium* 72–74.

176 Zum Verzehr von Opferfleisch durch Christen vgl. Rebillard, *Païens* 151–176.

177 Vgl. Hefele/Leclercq, *Histoire* 1,1,311.

δεχθῆναι). Die Synode verurteilt sie als Apostaten. Nach zwei Jahren kann die vollständige eucharistische Gemeinschaft folgen; weitere Bußstufen sind nicht vorgesehen, und der konkrete Zeitpunkt der Rekonziliation wird dem Urteil des Bischofs anheimgestellt, der hierfür den gesamten Lebenswandel des Büßers berücksichtigen soll.

Kanon 8

Οἱ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον ἐπιθύσαντες μετὰ βίας τετραετίαν ὑποπεσέτωσαν, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνείτωσαν καὶ τῷ ἑβδόμῳ τελείως δεχθήτωσαν¹⁷⁸.

„Diejenigen aber, die zwei- und auch dreimal unter Zwang geopfert haben, sollen vier Jahre zu den Knienden gehören, zwei Jahre ohne Eucharistie Gemeinschaft haben und endlich im siebten Jahr aufgenommen werden“.

Der achte Kanon behandelt erneut die erzwungene Apostasie durch heidnischen Opfervollzug. Im Gegensatz zu Kanon drei bezieht er sich allerdings nicht auf das einfache, sondern das wiederholte Opfer. Während die Konzilsväter für das einmalige Opfer Straffreiheit gewähren, sehen sie hier eine sechsjährige¹⁷⁹ Bußzeit, unterteilt in zwei Bußstufen (zunächst Zugehörigkeit zu den Knienden, dann [wahrscheinlich] zu den Stehenden [χωρὶς προσφορᾶς κοινωνείτωσαν¹⁸⁰]) vor. Die schärfere Behandlung der wiederholten Apostasie ergibt sich daraus, dass bei ihr auf Seiten der Gläubigen nicht mehr ein manifester Widerstand gegen das heidnische Opfer angenommen werden kann. Die Wiederholung wird implizit als Schwäche gewertet.

Kanon 9

Ὅσοι δὲ μὴ μόνον ἀπέστησαν, ἀλλὰ καὶ ἐπανέστησαν, καὶ ἠνάγκασαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ αἵτιοι ἐγένοντο τοῦ ἀναγκασθῆναι, οὗτοι ἔτη μὲν τρία τὸν τῆς ἀκροάσεως δεξάσθωσαν τόπον, ἐν δὲ ἄλλῃ ἐξαετία τὸν τῆς ὑποπτώσεως, ἄλλον δὲ ἐνιαυτὸν κοινωνεῖτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὴν δεκαετίαν

„Alle aber, die nicht nur vom Glauben abgefallen sind, sondern sich auch gegen ihre Brüder erhoben, sie genötigt oder ihre Nötigung betrieben haben, sollen für drei Jahre ihren Platz unter den Hörenden haben, dann für sechs Jahre unter den Knienden, und für ein weiteres Jahr

178 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 8 (121 Benešević, Synagoga L titularum).

179 Vgl. dazu den sechsten Kanon des Konzils von Ancyra (o. S. 183).

180 Vgl. zur Diskussion der Wendung o. S. 182.

πληρώσαντες τοῦ τελείου μετάσχουσιν. Ἐν μέντοι τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ τὸν ἄλλον αὐτῶν ἐπιτηρεῖσθαι βίον¹⁸¹.

Gemeinschaft ohne Eucharistie haben, damit sie, nachdem sie die Zehnjahresfrist erfüllt haben, Anteil an der Erfüllung erlangen. In dieser Zeit soll freilich auch ihr sonstiger Lebenswandel beobachtet werden‘.

Eine besonders hohe Strafe (eine zehnjährige Bußzeit¹⁸²) spricht das Konzil gegen diejenigen aus, die nicht nur selbst abfallen, sondern auch andere zur Apostasie verleiten. Der Kanon unterscheidet hierbei zwei Tatbestände: einerseits den gegenüber Mitchristen selbst ausgeübten Zwang (τοὺς ἀδελφούς ἀναγκάζειν), der zum Abfall führt, andererseits, ein ursächlich werden dafür, dass gezwungen wird (αἴτιον γίνεσθαι τοῦ ἀναγκασθῆναι)‘. Die letzte Formulierung ist auf den ersten Blick leicht kryptisch, ihr Sinn lässt sich gleichwohl erschließen: Die Konzilsväter bestrafen die Denunziation von Mitbrüdern¹⁸³. Bei der Festsetzung des Strafmaßes wird nicht zwischen beiden Tatbeständen unterschieden. Über insgesamt drei Bußstufen (drei Jahre unter den Hörenden, sechs Jahre unter den Knienden und ein Jahr Gebetsgemeinschaft ohne Eucharistieempfang¹⁸⁴) sollen die Abtrünnigen unter Berücksichtigung ihres Lebenswandels¹⁸⁵ wieder die volle kirchliche Gemeinschaft erlangen.

Kanon 12

Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι δεῖν ὡς ἀπολουσαμένους¹⁸⁶.

‘Es wurde beschlossen, dass die, die vor der Taufe geopfert haben und später getauft worden sind, in den Klerus befördert werden sollen, da sie gleichsam rein gewaschen worden sind‘.

Nach einer Unterbrechung kommt das Konzil von Ancyra in Kanon 12 erneut auf Apostaten zu sprechen. Die Bestimmung bezieht sich auf Katechumenen, die vor der Taufe geopfert haben und bei denen es aufgrund ihrer Verfehlung fraglich ist, ob sie nach der Taufe noch in den Klerus befördert werden können

181 Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 9 (121 Benešević, Synagoga L titularum).

182 Vgl. Saint-Roch, *Penitence* 62.

183 Zu Denunziationen vgl. Plin. *ep.* 10,96,2: *Interim in iis, qui ad me tamquam christiani deferbantur, hunc sum secutus modum.*

184 Zu κοινωνεῖτωσαν χωρίς προσφορᾶς vgl. die Ausführungen o. S. 182.

185 Vgl. Saint-Roch, *Penitence* 29.

186 Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 12 (121 Benešević, Synagoga L titularum).

(εἰς τάξιν προάγεσθαι). Die Konzilsväter erlauben es grundsätzlich mit dem Hinweis auf die reinigende Wirkung der Taufe (ἀπολούειν ist hierfür üblicher Terminus¹⁸⁷).

Unwahrscheinlich ist hingegen (auch wenn der Terminus des Katechumenen nicht erscheint), den Kanon auf einfache Heiden zu beziehen, da ihnen ein Opfer vor der Taufe ohne weiteres erlaubt ist und christlicherseits nicht als Vergehen gewertet wird¹⁸⁸.

Kanon 24

Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἐθνῶν ἐξακολουθοῦντες, ἢ εἰσάγοντές τινες εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνερευνήσει φαρμακειῶν καὶ καθάρσει, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς πενταετίας κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὠρισμένους, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη χωρὶς προσφορᾶς¹⁸⁹.

„Diejenigen, die wahrsagen und den Bräuchen der Heiden folgen oder die irgendwelche in ihren Häuser aufnehmen, um Zauber aufzuspüren und sie (bzw. sich) davon zu reinigen, fallen unter den Kanon der fünfjährigen Buße gemäß den festgesetzten Stufen: (scil. Sie sollen) drei Jahre zu den Knienden und zwei Jahre ohne Eucharistie (scil. zu den Stehenden) gehören“.

Kanon 24 ist der christlichen Bekämpfung von Divination und Magie¹⁹⁰ zuzurechnen¹⁹¹. Er wendet sich sowohl gegen Christen, die selbst wahrsagen (οἱ καταμαντευόμενοι), als auch gegen die, die heidnische Magier nur konsultieren und sie zu diesem Zweck in ihr Haus einladen (εἰσάγοντές τινες εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους). In der Forschung wird zur näheren Bestimmung der Norm auf die Praxis heidnischen Defixionszaubers verwiesen, der unliebsame Gegner und Feinde schädigen oder gar töten sollte¹⁹². Christen versuchen offenbar, sich

187 Vgl. Lampe, *Lexicon* 201 s. v. ἀπολούω mit Belegen.

188 Vgl. Fischer/Lumpe, *Synoden* 473.

189 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 24 (121 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

190 Vgl. Troianos, *Zauberei* 42 sowie, zur kirchenrechtlichen Bekämpfung der Magie, Frenschkowski, *Magie* 953f.; ferner Fögen, *Enteignung* 242–253 sowie zur Magie in der Spätantike auch Barb, *Survival* 100–125; Flint, *Magic*; Johnston, *Magic* 139–152.

191 Vgl. zur altkirchlichen Bewertung auch Brox, *Magie* 157–180.

192 Vgl. Zeddies, *Religio* 80f. sowie Mühlenkamp, *Heiden* 189f.

durch die Befragung von Magiern vor diesem Schadenszauber zu schützen, indem sie ihre Häuser inspizieren und reinigen lassen¹⁹³.

Die Konzilsväter setzen für heidnische Praktiken dieser Art eine fünfjährige Bußzeit fest, wie es die kirchliche Disziplin verlange (καὼν ist hier ‚Terminus technicus für die zeitlich festgelegte und gleichbleibende Bußfrist‘¹⁹⁴). Sie ist untergliedert in zwei Etappen und sieht 1) für drei Jahre die Zugehörigkeit zu den Knienden, dann 2) für weitere zwei Jahre die zu den Stehenden ohne Eucharistie vor¹⁹⁵. Danach folgt offenbar die volle Kirchengemeinschaft, auch wenn die Norm hier abbricht. – Die Kappadokier Basilius und Gregor setzen diesen Kanon in ihren eigenen, mit der Apostasie befassten Regelungen voraus. Basilius zitiert ihn fast wörtlich im Brief an Amphilocheus von Ikonium, sieht allerdings eine sechsjährige Buße und detailliertere Bußstufen vor¹⁹⁶; Gregor greift ihn inhaltlich in seiner wenig späteren *Epistula canonica* auf¹⁹⁷.

Konzil von Nicaea vJ. 325

Kanon 11

Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἢ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου, ἔδοξε τῇ συνόδῳ, εἰ καὶ ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας, ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς.

”Ὅσοι γοῦν γνησίως μεταμελῶνται, τρία ἔτη ἐν ἀκρωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται. Δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν¹⁹⁸.

„Was die angeht, die ohne Zwang, Ent-eignung ihres Besitzes, Gefahr oder irgendetwas so beschaffenem, das unter der Gewaltherrschaft des Licinius geschah, abgefallen sind, beschloss die Synode, auch gegenüber ihnen Milde walten zu lassen, auch wenn sie ihrer unwürdig waren.

Die Gläubigen nun, die sich aufrichtig bekehren, sollen drei Jahre unter den Hörenden Buße tun und sieben Jahre niederfallen. Zwei Jahre sollen sie Gebetsgemeinschaft mit dem Volk haben ohne Eucharistie‘.

193 Zur Magie als Form der Übelabwehr vgl. Demandt, *Spätantike* 571.

194 Ohme, *Kanon ekklesiastikos* 332.

195 Zu χωρὶς προσφορᾶς vgl. o. S. 182.

196 Vgl. Basil. cn. 83 = *ep.* 217,83 (2,216 Courtonne) sowie Troianos, *Zauberei* 43.

197 Vgl. Greg. Nyss. *ep. cn.* 1f. (GregNyssOp 3,5,4f. Mühlenberg).

198 Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 11 (1,88 Benešević, Syntagma xiv titularum).

Wie das Konzil von Ancyra so behandelt auch die Synode von Nizäa die kirchendisziplinäre Beurteilung des Glaubensabfalls unter staatlichem Zwang. Ihr elfter Kanon macht diesen zeitgeschichtlichen Kontext durch den Hinweis auf die Gewaltherrschaft des Licinius deutlich: τυραννίς Λικινίου. Im Hintergrund steht die zeitlich begrenzte Repressionspolitik unter Licinius vor dem Bürgerkrieg vJ. 324¹⁹⁹. Über die Ausmaße der antichristlichen Politik des Kaisers herrschen in der Forschung unterschiedliche Auffassungen²⁰⁰. Es scheint zur Schließung und auch Zerstörung von Kirchen gekommen sein²⁰¹, christliche Gemeinden innerhalb von Städten wurden untersagt²⁰², und von allen Soldaten wurde ein allgemeines Opfer verlangt²⁰³. Von einer ‚Politik der Verfolgung‘²⁰⁴ wird man aber angesichts auch zahlreicher christenfreundlicher Erlasse nicht sprechen können²⁰⁵.

Laien, die ohne äußeren Zwang und Gewaltanwendung in dieser Zeit abgefallen sind, weil sie Repressalien fürchteten, sollen, sofern sie sich bekehren, die Buße übernehmen und über einzelne Bußstufen erneut Aufnahme finden. Nizäa kennt drei Bußstufen: die Hörenden, die Niederfallenden und schließlich die, die bereits wieder die Gebetsgemeinschaft erlangt haben. Die letzte Gruppe dürfte mit den sog. Stehenden zu identifizieren sein²⁰⁶.

Das Konzil von Ancyra befasste sich in seinem sechsten Kanon mit einem ganz vergleichbaren Tatbestand, nämlich der Apostasie unter dem Eindruck befürchteter Repression²⁰⁷. Es sah einen sechsjährigen Bußgang vor, der zur Wiederaufnahme führen sollte. Nizäa hingegen, das die Bestimmungen von Ancyra gekannt haben dürfte²⁰⁸, verdoppelt die Strafe auf 12 Jahre. Eine präzise Übernahme und Vergleichbarkeit mit dem Vorgängerkonzil ist also von

199 Zum Bürgerkrieg selbst vgl. die Darstellung von Feld, *Licinius* 113–123.

200 Vgl. mit einem Überblick über die Religionspolitik des Licinius Bleckmann, *Licinius* 141–145.

201 Vgl. Eus. *h. e.* 10,8,15 (GCS Eus. 2,2,898 Schwartz).

202 Vgl. Eus. *vit. Const.* 1,53,2 (GCS Eus. 1,1,43 Winkelmann).

203 Vgl. Eus. *h. e.* 10,8,10 (GCS Eus. 2,2,894 Schwartz): Εἴτα δὲ τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας ἐκκρίνεσθαι καὶ ἀποβάλλεσθαι τοῦ τῆς τιμῆς ἀξιώματος, εἰ μὴ τοῖς δαίμοσιν θύειν αἰροῖντο, παρακελεύεται.

204 So Vogt, *Christenverfolgung* 1201.

205 Vgl. Bleckmann, *Licinius* 145.

206 Vgl. dazu o. S. 161f.

207 Vgl. o. S. 183f.

208 Sprachliche Entsprechungen zwischen beiden Konzilien sind nicht ganz deutlich; einzig die Wendung ἀφαίρεσις ὑπαρχόντων ist eine, auch sachliche, Anspielung von Nizäa auf die Synode von Ancyra.

der ‚großen Synode‘ nicht intendiert. Grund der Aufnahme der eigentlich unwürdigen Apostaten ist die *φιλανθρωπία*, ein Terminus, der auch im weltlichen Recht die Fürsorgepflicht des Herrschers beschreibt und im Konkreten Strafmilderung bedeuten kann²⁰⁹. Erste Voraussetzung der Einleitung des Bußverfahrens ist die aufrichtige Bekehrungsbereitschaft (*γνησίως μεταμελείσθαι*), eine Bedingung, die auch das Konzil von Ancyra in seinem sechsten Kanon formulierte²¹⁰.

Über das Ende des zwölfjährigen Bußgangs gewähren die Konzilsväter keine Informationen. Gleichwohl ist anzunehmen, dass dann die Wiederaufnahme in die eucharistische Gemeinschaft erfolgte.

Kanon 14

Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκρωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὐχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων²¹¹.

‚Über abgefallene Katechumenen hat die heilige und große Synode beschlossen, dass sie drei Jahre nur den Hörenden angehören und danach mit den Katechumenen beten‘.

Nizäa bezeugt ein interessantes kirchenhistorisches Detail: Katchumenen, die oft für mehrere Jahre (teilweise bis zum Lebensende) in ihrem Stand verbleiben können, fallen (*παραπεσόντοι κατηχουμένοι*) bereits vor Empfang der Taufe wieder vom Glauben ab²¹². Welche Gründe hierfür anzunehmen sind, geht aus dem Kanon nicht hervor, ebenso fehlt ein Hinweis darauf, woran die Apostasie festgestellt wird.

Die, die dann wieder zur Kirche zurückkehren, haben eine dreijährige Bußzeit unter den Hörenden zu absolvieren, bevor sie erneut in den Katechumenat aufgenommen werden. Die Strafe ist für die abgefallenen Katechumenen wahrscheinlich deshalb so gering, weil sie die Taufe noch nicht empfangen haben²¹³.

209 Vgl. Hiltbrunner, *Humanitas* 737f.

210 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 6 (120 Benešević, *Synagoga L titularum*): Περὶ τῶν (...) καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων (...).

211 Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 14 (1,90 Benešević, *Syntagma XIV titularum*).

212 Zu entsprechenden Bestimmungen im Römischen Recht vgl. u. S. 264–267.

213 Vgl. zudem Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 10 (1,88 Benešević, *Syntagma XIV titularum*): Die Ordination eines in der Verfolgung Abgefallenen ist ungültig.

Konzil von Laodicea

Unter den 60 Kanones des sog. Konzils von Laodicea, abgehalten wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Pisidien²¹⁴, haben nur wenige einen engeren Bezug zur Apostasie. Die meisten von ihnen sind der Ordination der Kleriker, ihrem Leben und auch der kirchlichen Bekämpfung von Häresien gewidmet²¹⁵.

Hier von Interesse sind Kanon 35, der die Verehrung von Engeln durch Christen untersagt, sowie Kanon 36, der das Tragen von Amuletten verbietet. Das Verhältnis zu den Juden behandeln explizit zwei Bestimmungen: Kanon 16 schreibt das Lesen der Evangelien am Sabbat vor²¹⁶, und Kanon 29 untersagt für diesen Tag die Unterbrechung der Arbeit²¹⁷; von Johannes Scholasticus werden beide nicht im Titel über die Apostasie angeführt²¹⁸. Möglicherweise stehen zudem weitere Normen des Konzils im Kontext jüdisch-christlicher Abgrenzungsversuche²¹⁹.

Kanon 35

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανούς ἐγκαταλιπεῖν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὗρεθείη ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρεῖα σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρεῖα προσήλθεν²²⁰.

„Dass es nicht erlaubt ist, dass sich Christen von der Lehre Gottes und seiner Kirche abwenden, und Engel anrufen und Versammlungen abhalten, Dinge, die verboten sind. Wenn nun einer gefunden wird, der seine Zeit mit einem solch heimlichen Götzendienst verbringt, soll er mit dem Anathem belegt werden, da er sich ja von unserem Herrn Jesus Christus, dem Sohn Gottes, abgewendet hat und zum Götzendienst übergelaufen ist“.

214 Zur Authentizität des Konzils von Laodicea (möglicherweise handelt es sich bei den erhaltenen Kanones auch um eine Kompilation zweier Sammlungen) vgl. Amann, *Laodicée* 261; Bardy, *Laodicée* 338; Ohme, *Kirchenrecht* 1121.

215 Vgl. eine inhaltliche Übersicht bei Amann, *Laodicée* 2612–2614.

216 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 16 (152 Benešević, Synagoga L titularum): Περί τοῦ ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μετὰ ἐτέρων γραφῶν ἀναγινώσκεισθαι.

217 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 29 (110 Benešević, Synagoga L titularum): Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανούς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλ' (...) sowie Boddens Hosang, *Boundaries* 93–99.

218 Vgl. zur Interpretation dieser Kanones auch Trebilco, *Communities* 101–103.

219 S. unten.

220 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 35 (110f. Benešević, Synagoga L titularum).

Die Bestimmung untersagt die Anrufung von Engeln. Christen, die die Engelverehrung dennoch praktizieren, gelten als Götzendiener. Dabei ist zunächst, trotz der Kategorisierung von Johannes Scholasticus, nicht ganz deutlich, ob sie das Konzil zu Häretikern oder Apostaten zählt (ἐγκαταλείπειν kann sowohl den Abfall zur Häresie als auch zur Apostasie bezeichnen²²¹). Der Vorwurf des Götzendienstes (εἰδωλολατρεία) scheint sich jedoch auf den gänzlichen Abfall vom Glauben zu beziehen. Den Engelkult machen zudem die heimlichen Zusammenkünfte der Kirche verdächtig; darauf weist κεκρύμμενος hin, das die Verehrungsform und darüber die Versammlungen negativ qualifiziert.

Der genaue historische Hintergrund der Bestimmung ist undeutlich. Theodoret von Cyrus erwähnt im Kommentar zu den Paulusbriefen die Verehrung des heiligen Michael in Phrygien und Pisidien. Zur Verurteilung der Errichtung von Kapellen zu Ehren des Erzengels bezieht er sich auf eine σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ, gemeint ist wohl die hier behandelte Bischofsversammlung²²². Die Kirche selbst hat die kultische Verehrung von Engeln verworfen und auch andernorts als Götzendienst disqualifiziert²²³. Möglich ist zudem, dass das Konzil in der Engelverehrung eine judaisierende Tendenz erkennt, der es Einhalt gebieten will. Der Vorwurf des Engelkults trifft in der Alten Kirche regelmäßig Juden²²⁴. Da auch andere Kanones gegen lebensweltliche Verbindungen von Christen und Juden (etwa bei Feiern²²⁵) einschreiten²²⁶, ist die in der Forschung vorgeschlagene Interpretation naheliegend²²⁷.

221 Vgl. Joh. Chrys. *poenit.* 8,3 (PG 49,340): (...) καὶ ἐγκαταλείπητε κύριον τὸν θεόν (Mose an die Israeliten) sowie Lampe, *Lexicon* 400 s. v. ἐγκαταλείπω.

222 Theodrt. in *Col.* 2,18 (PG 82,613); vgl. Michl, *Engel* 199f.

223 Vgl. Tert. *praescr.* 33,12 (CCL 1,214 Refoulé): *Simonianae autem magiae disciplina angelis serviens utique et ipsa inter idololatrias deputabatur, et a Petro apostolo in ipso Simone damnabatur.*

224 Vgl. Michl, *Engel* 199 mit Belegen.

225 Zu jüdischen Feiern vgl. Rabello, *Observance* 1288–1312.

226 Vgl. Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 37 u. 38 (III Benešević, *Synagoga L titularum*): "Οτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ αἰρετικῶν τὰ πεμπόμενα ἐορταστικά λαμβάνειν, οὐδὲ συνεορτάζειν αὐτοῖς. 38) "Οτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν ἢ κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν sowie Feldman, *Jew* 399f.; Boddens Hosang, *Boundaries* 99–102.

227 Skeptisch Boddens Hosang, *Boundaries* 103–105, hier 105: 'It seems likely that it (scil. die Engelverehrung unter Christen) developed from paganism and from Judaism and was then also used in Christianity'.

Kanon 36

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅτινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν. Τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἀγίας ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν²²⁸.

„Dass es nicht erlaubt ist, dass Priester oder Kleriker Magier, Zauberer, Mathematiker oder Sterndeuter sind, oder sie sog. Amulette herstellen, die Fesseln für ihre Seelen sind. Wir ordnen an, diejenigen, die solche Dinge tragen, aus der heiligen Kirche zu werfen“.

Die kurze Bestimmung steht im Zusammenhang der kirchlichen Bekämpfung der Magie. Das Verbot, Amulette herzustellen oder sie zu tragen, wird auch von anderen Konzilien eingeschränkt²²⁹.

Adressat der Bestimmung ist der gesamte Klerus²³⁰. Die Wendung ἱερατικός καὶ κληρικός bezieht sich auf den höheren und niederen Klerus. Unter ἱερατικός sind, wie Kanon 24 zeigt, Bischöfe, Presbyter und auch Diakone zu subsumieren²³¹, κληρικός ist unspezifischer Oberbegriff des niederen Klerus. Die Begriffsfülle in der Bezeichnung der Magier und Sterndeuter zielt darauf ab, jede Form der Magie zu untersagen. Eine inhaltliche Differenzierung scheint nicht beabsichtigt.

Als biblische Grundlage der Bestimmung sind Magieverbote nach Ex. 22,17 und Lev. 20,6 (‚Gegen einen, der sich an Totenbeschwörer und Wahrsager wendet und sich mit ihnen abgibt, richte ich mein Angesicht und merze ihn aus seinem Volk aus‘) vorauszusetzen²³². Wie bei Kanon 35 ist auch bei Kanon 36 eine antijüdische Intention vermutet worden. Die ‚sog. Amulette‘ gelten angesichts der grundsätzlichen Nähe, die die Alte Kirche dem Judentum zur Magie zuschrieb²³³, als implizite Bezugnahme darauf²³⁴, eine Deutung, die angesichts der Tatsache, dass das Tragen von Amuletten unter Christen ebenfalls populär ist, nicht zwingend ist²³⁵.

228 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 36 (121 Benešević, Synagoga L titulorum).

229 Vgl. Eckstein/Waszink, *Amulett* 407f. und zu christlichen Amuletten Müller, *Teufel* 98–102.

230 Zum Verbot magischer Praktiken für Kleriker vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 233f.

231 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 24 (94 Benešević, Synagoga L titulorum): (...) ἱερατικούς ἀπὸ πρεσβυτέρων ἕως διακόνων (...).

232 Vgl. Zeddies, *Religio* 81.

233 Vgl. Trachtenberg, *Devil* 47–158.

234 Vgl. Feldman, *Jew* 38of.

235 Vgl. Boddens Hosang, *Boundaries* 106 sowie zum spätantiken Glauben an Amulette Demandt, *Spätantike* 572.

Die Strafbestimmung verfolgt das Tragen der Amulette fast entschiedener als ihre Herstellung. Laien, die Amulette tragen, werden mit dem Kirchenausschluss bedroht. Ob dies auch für Kleriker gilt, die Amulette für Laien, möglicherweise zur Bekämpfung von Krankheiten und Abwehr von Unheil, herstellen, ist undeutlich.

Auf Kanon 39 der Synode ist abschließend hinzuweisen²³⁶. Er bezieht sich auf die unerlaubte Teilnahme von Christen an heidnischen Festen (ἐλλησι συνεορτάζειν) und der dadurch gegebenen Gemeinschaft mit ihrer Gottlosigkeit (κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν). Der kultische Bezugspunkt der Feste wird bereits durch die ausdrückliche Kennzeichnung als ‚heidnisch‘ angedeutet und durch die Charakterisierung als ‚Gottlosigkeit‘ betont. Im Hintergrund stehen wahrscheinlich heidnische Opferfeste. Eine Strafbestimmung trifft der Kanon nicht.

Konzil Quinisextum

Auf dem trullanischen Konzil vJ. 691–692²³⁷ wurden 102 Kanones erlassen. Einige von ihnen richten sich gegen die Idolatrie²³⁸. Sie setzen sich u. a. mit Fragen der Abgrenzung von Juden (Kanon 11) und besonders mit den Christen verbotenen Schauspielen²³⁹, der Magie und Divination (Kanones 51. 61) auseinander. Ein weiteres Thema stellen die heidnischen Feste und Bräuche (Kanones 62. 65) dar, die weiterhin in der Gesellschaft, auch von Christen, praktiziert werden²⁴⁰.

Den zeitgeschichtlichen Kontext des Konzils prägen krisenhafte Erfahrungen des siebten Jahrhunderts: Das oströmische Reich sieht sich sowohl im Balkanraum Bedrohungen durch die Awaren und Slaven, als auch im Osten Gefahren durch die Araber ausgesetzt²⁴¹. Das Quinisextum (die versammelten Bischöfe gemeinsam mit Kaiser Justinian II.), das die unzureichenden kanonischen Bestimmungen des fünften und sechsten ökumenischen Konzils ergänzen will, versucht vor diesem Hintergrund, das Kirchenrecht zu vereinheitlichen und eine Stabilisierung des Christentums zu erreichen²⁴².

236 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 39 (111 Benešević, Synagoga L titulorum): "Ὅτι οὐ δεῖ ἑλλησι συνεορτάζειν καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν.

237 Vgl. Ohme, *Einsichten* 367–400.

238 Angesichts der zahlreichen heidnischen, auch noch im siebten Jahrhundert gefeierten Kulte nennt Trombly, *Council 4* die Apostasie ‚an ever-present danger‘.

239 Zu den Schauspielen in der Spätantike vgl. Puk, *Spielewesen*.

240 Eine Übersicht über die Themen der weiteren Kanones findet sich bei Ohme, *Concilium* 46f., auch Hunger, *Reich* 115f.

241 Vgl. Ostrogorsky, *Geschichte* 103–118.

242 Die nachfolgenden Übersetzungen der Kanones des trullanischen Konzils lehnen sich an Ohmes Übersetzungen an.

Kanon 11

Μηδείς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγομένων τάγματι, ἢ λαϊκός, τὰ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα ἐσθιέτω, ἢ τοῦτοις προσοικειούσθω, ἢ ἐν νόσοις προσκαλείσθω καὶ ἰατρείας παρ' αὐτῶν λαμβανέτω, ἢ ἐν βαλανείοις τοῦτοις παντελῶς συλλουέσθω. Εἰ δὲ τις τοῦτο πράξαι ἐπιχειροίη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιπείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφορίζέσθω²⁴³.

„Niemand von denjenigen, die dem priesterlichen Stand zugerechnet werden, oder ein Laie soll ungesäuerte Brote von Juden essen, Gemeinschaft mit ihnen pflegen, sie bei Krankheiten rufen und Heilmittel von ihnen nehmen oder überhaupt mit ihnen in Bädern gemeinsam baden. Wenn aber einer versucht, dies zu tun, soll er, wenn er Kleriker ist, abgesetzt, wenn er Laie ist, ausgeschlossen werden“.

Die Bestimmung steht in einer langen Tradition kirchlicher Abgrenzung vom Judentum und seinen Bräuchen. Unter den hier thematisierten Konzilien schritt bereits Laodicea gegen judaisierende Tendenzen unter Christen ein²⁴⁴. Der dortige 38. Kanon bietet eine auffallende Parallele zur hier zu behandelnden Norm: „Dass es nicht erlaubt ist, von Juden ungesäuerte Brote zu nehmen und Gemeinschaft mit ihren Gottlosigkeiten zu haben“²⁴⁵. Mit ἄζυμα ist auf das jüdische Paschafest und den Mazzenritus angespielt, bei dem der Verzehr von Gesäuertem untersagt ist²⁴⁶. Das Konzil von Laodicea und das Quinisextum wollen Christen, Bischöfen und Presbytern (ἐν ἱερατικῷ τάγματι) wie Laien gleichermaßen, die Teilnahme an jüdischen Festen untersagen. Darauf deuten auch die nachfolgenden Formulierungen hin, die sich auf die grundsätzliche Gemeinschaft mit Juden beziehen (κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι; προσοικεῖν)²⁴⁷.

In der Intention des Quinisextums liegt eine lebensweltliche Trennung von Christen und Juden²⁴⁸. Diesem Zweck dienen die weiteren Bestimmungen des Kanons, die kein unmittelbares Vorbild mehr in der Synode von Laodicea haben. Das Verbot, keine jüdischen Heilmittel und Ärzte in Anspruch zu

243 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 11 (1,1,137f. Joannou).

244 Vgl. Déroche, *Judaizantes* 139; Boddens Hosang, *Boundaries* 91–107.

245 Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 38 (111 Benešević, Synagoga L titulorum): „Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν ἢ κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν sowie Balsamon, *comm. in cn.* 11 (PG 137,552).

246 Vgl. Michel, *Azuma* 1056–1058.

247 Vgl. Balsamon, *comm. in cn.* 11 (PG 137,552): Μηδεμίαν κοινωνίαν ἔχειν ἡμᾶς μετὰ τῶν Ἰουδαίων οἱ θεῖοι πατέρες θέλοντες, (...).

248 Vgl. Troianos, *Wirkungsgeschichte* 111 sowie mit einem knappen Überblick über konziliare Bestimmungen zur Abgrenzung von Christen und Juden Feldman, *Jew* 397–400.

nehmen, schließen die Konzilsväter an. Im Hintergrund steht die verbreitete (schon antike²⁴⁹) Annahme, Juden zeigten eine besondere Nähe zu Magie und magischer Heilkunst²⁵⁰. Die Klage darüber, dass Christen jüdische Ärzte aufsuchen, ist ein weit verbreitetes Motiv antijüdischer Polemik²⁵¹. Worauf sich die Erwähnung eines gemeinsamen Bades mit Juden bezieht ist undeutlich. Die Stelle korrespondiert mit einer grundsätzlichen christlichen Ablehnung des antiken Bäderwesens, die sicher auch hier im Hintergrund steht²⁵². Ohne vermutet, die Stelle meine ‚die Teilnahme am jüdischen rituellen Bad‘²⁵³.

Kanon 51

Καθόλου ἀπαγορεύει ἡ ἀγία αὐτὴ καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος τοὺς λεγομένους μίμους καὶ τὰ τούτων θέατρα. Εἴτ᾽ αὖ γε μὴν καὶ τὰ τῶν κυνηγίων θεώρια καὶ τὰς ἐπὶ σκηνῆς ὀρχήσεις ἐπιτελεῖσθαι.

Εἰ δέ τις τοῦ παρόντος κανόνος καταφρονήσῃ, καὶ πρὸς τι ἐαυτὸν τῶν ἀπηγορευμένων ἐκδῶ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρεῖσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω²⁵⁴.

‚Die heilige und ökumenische Synode selbst verbietet generell die sogenannten Mimen und ihre Theater. Ferner sollen keine Tierhetzen und Tänze auf Bühnen dargeboten werden.

Wenn aber irgendeiner den gegenwärtigen Kanon verachtet und sich selbst zu irgendetwas der verbotenen Dinge hingibt, soll er, wenn er Kleriker ist, abgesetzt, wenn er Laie ist, ausgeschlossen werden‘.

Mit Mimos²⁵⁵, Tierhetzen und Tänzen sind Formen des spätantiken Schauspiels angesprochen, gegen das die Alte Kirche literarisch und kirchendisziplinär ankämpft²⁵⁶. Der Bezug zur Apostasie ergibt sich zum einen aus den Inhalten der Stücke (‚Personentypen‘, die aus den Komödien von Menander, Plautus und Terenz bekannt sind, werden aufgeführt [böse Schwiegermutter, liebender Jüngling, Dirne]; der Ehebruch heidnischer Götter ist Thema²⁵⁷), zum

249 Vgl. Frenschkowski, *Magie* 907f.

250 Vgl. Trachtenberg, *Devil* 88; Kudlien, *Heilkunde* 240.

251 Vgl. Déroche, *Judaizantes* 140.

252 Vgl. Zellinger, *Bad*, bes. 84–92.

253 Ohme, *Concilium* 65.

254 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 51 (1,1,188f. Joannou).

255 Vgl. Tinnefeld, *Mimos* 323–343; Hunger, *Reich* 115f.; Puk, *Spielewesen* 291–294.

256 Vgl. Markus, *Konfliktfeld* 253–271; Klein, *Kampf* 155–173; Sallmann, *Christen* 243–259.

257 Vgl. Quodv. symb. 1,2,12 (CCL 60,308 Braun): *Illic intuentur spectatores propositum nescio quem confictum deum Iovem, et adulterantem, et tonantem*; Min. Fel. 37,12 (36 Kytzler): *In scenicis etiam non minor furor et turpitudine prolixior; nunc enim mimus vel exponit adulteria*

anderen aus den Anlässen der Schauspiele (Sie werden oftmals zu Ehren der Götter veranstaltet oder ihre Etablierung geht überhaupt auf sie zurück²⁵⁸. Die Gefahr des Götzendienstes liegt nahe²⁵⁹). Beim Mimus wird zudem derbe Erotik präsentiert; als Schauspielerinnen treten Dirnen auf, deren ‚Qualitäten‘ dem Publikum²⁶⁰ in schimpflicher Weise angepriesen werden, wie bereits Tertullian spottet²⁶¹. Gegen die übermäßige Laszivität²⁶² opponiert man nicht nur christlicherseits²⁶³.

Der 51. Kanon des trullanischen Konzils steht demnach im Kontext einer verbreiteten christlichen Auseinandersetzung mit heidnischen Schauspielen²⁶⁴; Klerikern²⁶⁵ und Mönchen untersagt bereits Kanon 24 den Besuch von Pferderennen und Theatern²⁶⁶. Die kirchendisziplinäre Strafe sieht für Kleriker eine (wahrscheinlich) lebenslange Deposition, für Laien

vel monstrat, nunc enervis histrio amorem, dum fingit, infligit; idem deos vestros induendo stupra suspiria odia dedecorat; Schubert, *Minucius* 682–684 zSt. sowie Weismann, *Kirche* 49.

258 Vgl. Jürgens, *Pompa* 175–183.

259 Vgl. Tert. *spect.* 4,1f. (CCL 1,231 Dekkers): *Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profiteamur, renuntiassent nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur. Quid erit summum atque praecipuum, in qua diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria?*; Lact. *inst.* 6,20,34 (3,619 Heck/Wlosok): *Nam ludorum celebrationes deorum festa sunt, siquidem ob natales eorum vel templorum novorum dedicationes sunt constituti.*

260 Zum Publikum vgl. Jürgens, *Pompa* 191–194.

261 Vgl. Tert. *spect.* 17,3 (CCL 1,242 Dekkers) sowie Weismann, *Kirche* 50; Sallmann, *Christen* 244.

262 Vgl. bereits das negative Urteil bei Nep. *Epam.* 1,2: *Scimus enim musicen nostris moribus abesse a principis persona, saltare vero etiam in vitiis poni: Quae omnia apud Graecos et grata et laude digna ducuntur;* Cic. *off.* 1,42,150f. (hier 150): *Minimeque artes eae probandae quae ministrae sunt voluptatum cetarii lanii coqui fartores piscatores ut ait Terentius. Adde huc si placet unguentarios saltatores totumque ludum talarium* sowie Sallmann, *Christen* 246.

263 Kleriker sollen daher Hochzeiten verlassen, sobald Schauspieler, Mimen oder Tänzer auftreten; vgl. Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 54 (90 Benešević, Synagoga L titularum). Kaiser Julian verpflichtet heidnische Priester, keinen Kontakt zu diesen Berufsgruppen aufzunehmen; vgl. *ep.* 89b,304c sowie Andresen, *Kritik* 147f.; ders., *Tanz* 257; Jürgens, *Pompa* 205–209; Tinnefeld, *Mimos* 325–327.

264 Zu westlichen Konzilsbeschlüssen vgl. Weismann, *Kirche* 105–107.

265 Vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 44.

266 Vgl. Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 24 (1,1,155 Joannou): *Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγόμενων τάγματι, ἢ μοναρχῶ, ἐν ἵπποδρομίαις ἀνιέναι ἢ θυμελικῶν παγνίων ἀνέχεσθαι. (...)* sowie zum Verhältnis von Christen und Theater Baumeister, *Theater* 109–124.

die Exkommunikation vor. Regelungen über eine spätere Aufnahme ergeben nicht. Das Strafmaß ist mit anderen Bestimmungen des Konzils (etwa Kanon 11 gegen judaisierende Kleriker) vergleichbar. Seine Strenge dient der Abschreckung und lässt die Intention erkennen, den Gläubigen einen spezifisch christlichen Lebenswandel, losgelöst von heidnischen Gewohnheiten und auch Angeboten, einzuschärfen.

Kanon 61

Οἱ μάντεσιν ἑαυτοὺς ἐκδιδόντες ἢ τοῖς λεγομένοις ἑκατοντάρχοις ἢ τισι τοιούτοις, ὡς ἂν παρ' ἐκείνων μάθοιεν ὅτι ἂν αὐτοῖς ἐκκαλύπτεσθαι βούλοιντο, κατὰ τὰ πρῶην ὑπὸ τῶν πατέρων περὶ αὐτῶν ὁπισθέντα, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς ἐξαετίας.

Τῷ αὐτῷ δὲ τούτῳ ἐπιτιμίῳ καθυποβάλλεσθαι δεῖ καὶ τοὺς τὰς ἄρκους ἐπισυρομένους ἢ τοιαῦτα ζῶα, πρὸς παίγνιον καὶ βλάβην τῶν ἀπλουστέρων, καὶ τύχην καὶ εἰμαρμένην καὶ γενεαλογίαν καὶ τοιούτων τινῶν ῥημάτων ὄχλον κατὰ τοὺς τῆς πλάνης λήρους φωνοῦντας, τοὺς τε λεγομένους νεφοδιώκτας καὶ γητευτὰς καὶ φυλακτηρίους καὶ μάντεις.

„Die, die sich selbst den Wahrsagern ausliefern oder den sog. Hekatonarchen²⁶⁷ oder irgendwelchen von dieser Art, damit sie von jenen erfahren, was immer sie enthüllt sehen wollen, sollen in Übereinstimmung mit dem, was vormals von den Vätern darüber festgesetzt wurde, unter den Kanon der sechs Jahre (d. h. unter eine sechsjährige Bußfrist) fallen.

Derselben Strafe sollen auch die unterworfen werden, die Bären oder solche Tiere mit sich herumführen, zum Spiel und Schaden für die einfältigeren Personen, und die Glück, Schicksal, Abstammung und eine Menge von irgendwelchen solchen Dingen in täuschendem und leerem Geschwätz ertönen lassen, die sog. Wolkenverfolger, Magier, Amuletthersteller und Wahrsager.

267 Die Bedeutung des Begriffs ist dunkel. Ohme, *Konzil* 50¹¹⁸ vermutet, ‚Heka‘ könne aus dem Koptischen (‚magische Kraft‘) hergeleitet werden oder sich auf die Göttin Hekate beziehen. Wahrscheinlicher ist die von Balsamon (*comm. in cn.* 61 [PG 137,720]) vorgeschlagene Deutung, ἑκατόνταρχοί entspreche πριμικήριοι, ‚Hauptleute/hohe Beamte‘ (vgl. Herodt. 7,81; Joseph. *ant. Iud.* 9,156). Undeutlich bleibt allerdings, warum ‚Hauptleute‘ in die Nähe von Magie und Zauber treten; vgl. Troianos, *Zauberei* 45 sowie Fögen, *Balsamon* 101.

Ἐπιμένοντας δὲ τούτοις, καὶ μὴ μετατιθεμένους καὶ ἀποφεύγοντας τὰ ὀλέθρια ταῦτα καὶ ἑλληνικὰ ἐπιτηδεύματα, παντάπασιν ἀπορρίπτεσθαι τῆς ἐκκλησίας ὀρίζομεν, καθὰ καὶ οἱ ἱεροὶ κανόνες διαγορεύουσι. Τίς γὰρ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἢ τίς συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων, ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστου, τίς δὲ συμφώνησις Χριστῶ πρὸς Βελίαρ²⁶⁸.

Wenn sie aber bei diesen bleiben, sich nicht ändern und diesen verderblichen und heidnischen Sitten nicht fliehen, bestimmen wir, dass sie gänzlich aus der Kirche verstoßen werden, wie es auch die heiligen Kanones befehlen: ‚Welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsternis‘, sagt der Apostel, oder ‚Welche Übereinstimmung ist dem Tempel Gottes mit den Götzen?‘, oder ‚Welcher Anteil ist dem Gläubigen am Ungläubigen?‘, ‚Welche Übereinstimmung hat Christus mit Beliar (2 Cor. 6, 14–16)?‘.

Kanon 61 steht in engem Zusammenhang mit einer im siebten Jahrhundert bereits verbreiteten kirchendisziplinären Verurteilung von Magie und Divination²⁶⁹. Die Konzilsväter beziehen sich darauf sogleich im ersten Satz: ‚Die (...) sollen in Übereinstimmung mit dem, was vormals von den Vätern (ὑπὸ τῶν πατέρων) über diese Dinge festgesetzt wurde, unter den Kanon der sechs Jahre (τὸν κανόνα [...] τῆς ἑξαετίας) fallen‘. Das Konzil von Ancyra wendete sich in seinem 24. Kanon gegen magische Praktiken und legte für die Konsultation von Magiern das Strafmaß einer fünfjährigen Bußzeit fest²⁷⁰. Gregor von Nyssa sah in der *Epistula canonica* den Tatbestand der Apostasie dann erfüllt, wenn die Wendung zu Wahrsagern und Gauklern freiwillig geschehe und sie Ausdruck einer fehlenden inneren Glaubensannahme sei²⁷¹. Die kirchliche Auseinandersetzung mit Magie und Weissagekunst ist also bereits verbreitet, als sich das Quinisextum mit ihm befasst. Die Festsetzung des Strafmaßes ist gleichwohl flexibel und variiert zwischen den Konzilien.

Zum Einzelnen: Die Konzilsväter wenden sich gegen jede Form antiker Magie und Weissagekunst. Darauf deutet die summarische Auflistung der ein-

268 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 61 (1,1,196–198 Joannou).

269 Zur christlichen Verurteilung der Magie vgl. Janowitz, *Magic* 16–20.

270 Vgl. Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 24 (121 Benešević, Synagoga L titulorum) sowie o. S. 188f.

271 Vgl. dazu o. S. 162–166.

zeln, durchaus üblichen²⁷² ‚Magier‘-Typen hin (u. a. Wahrsager [μάντεοι], Wolkenverfolger [νεφοδιώκταις], Geisterbeschwörer/Zauberer [γῆτευτεῖς]²⁷³). Hier ist wohl nicht an konkrete Einzelfälle gedacht, vielmehr werden bereits antimagische Topoi bedient²⁷⁴, zu denen Balsamon Erläuterungen bietet²⁷⁵. Lokales Kolorit verraten die Bärenführer, die ihre Tiere offenbar zur Divination einsetzen und aus ihrem Fell weissagen. Gesichertes ist über sie nicht bekannt²⁷⁶.

Die kirchliche Disziplin unterscheidet grundsätzlich zwei Fälle und lässt es dabei unberücksichtigt, ob ein Gläubiger nur Magier konsultiert oder selbst magische Praktiken ausübt: Sie differenziert 1) den gleichsam einmaligen Abfall zur Magie von 2) dem renitenten Verharren in der Magie. Während für die erste Form der Apostasie eine sechsjährige Bußzeit vorgeschrieben wird, folgt für die zweite Form der lebenslange Ausschluss aus der Kirche. Auch hierfür kann sich das Konzil bereits auf eine kirchendisziplinäre Tradition berufen. Basilius²⁷⁷ und Gregor von Nyssa²⁷⁸ setzten für die einmalige freiwillige Apostasie die dauerhafte Exkommunikation fest²⁷⁹. – Ein aufschlussreiches Indiz für eine grundsätzliche Inkriminierung des Heidentums liegt in der Gleichsetzung von Heidentum und Magie vor. So heißt es in Bezug auf die Magie: ‚Wenn sie aber bei ihnen verbleiben, sich nicht ändern und diesen verderblichen und heidnischen Sitten fliehen, bestimmen wir, (...)‘²⁸⁰.

272 Vgl. Frenschkowski, *Magie* 949–954 mit einem Überblick über die rechtsgeschichtliche Entwicklung in nachkonstantinischer Zeit; ebd. 952: Magie als ‚Kriminalisierungslabel‘, das topisch verwendet wird.

273 Vgl. Trapp, *LexByzGräz* 1, 317 s. v. γῆτευτής.

274 Vgl. Troianos, *Zauberei* 46 sowie Gaudent. *serm.* 4,14 (CSEL 68,42 Glueck): *Partes enim idolatriae sunt veneficia, praecantationes, suballigaturae, vanitates, auguria, sortes, observatio omnium, parentalía*; Mart. Brac. *corr.* 16 (198 Barlow): *Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid es aliud nisi cultura diaboli?*

275 Balsamon, *comm. in cn.* 61 (PG 137,720f.).

276 Vgl. Balsamon, *comm. in cn.* 61 (PG 137,720); Rochow, *Bräuchen* 492.

277 Basilius setzt in den Kanones 65 und 72 für diejenigen, die sich Zauberern, Giftmischern und auch Weissagern angeschlossen haben, die für Mörder geltende Bußzeit fest (cn. 65. 72 = *ep.* 217, 65. 72 [2,212f. Courtonne]: 20 Jahre).

278 Vgl. Greg. Nys. *ep. cn.* 1f. (GregNyssOp 3,5,4f. Mühlenberg).

279 Vgl. Troianos, *Zauberei* 46.

280 Vgl. zu diesem Vorgang Frenschkowski, *Magie* 950 sowie zur Wirkungsgeschichte des Kanons in der byzantinischen Gesetzgebung Troianos, *Wirkungsgeschichte* 108; Troianos, *Canons* 195.

Kanon 62

Τὰς οὕτω λεγομένας καλάνδας, καὶ τὰ λεγόμενα βοτά, καὶ τὰ καλούμενα βρουμάλια, καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν, καθάπαξ ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναιῶν δημοσίας ὀρχήσεις, πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιεῖν δυναμένας, ἔτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι τῶν παρ' Ἑλλήσι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν ἢ ἐξ ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν γινομένας ὀρχήσεις καὶ τελετάς, κατὰ τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα, ὀρίζοντες, μηδένα ἄνδρα γυναικείαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι, ἢ γυναικα τὴν ἀνδράσιν ἀρμόδιον.

Ἀλλὰ μήτε προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ ὑποδύεσθαι, μήτε τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς ἐπιβοᾶν. Μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητος τὰ τῆς δαιμονιώδους πλάνης ἐνεργοῦντας.

Τοὺς οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν τι τῶν προειρημένων ἐπιτελεῖν ἐγχειροῦντας, ἐν γνώσει τούτων καθισταμένους, τούτους, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι²⁸¹.

„Wir wollen, dass die sog. Kalenden, Vota und Brumalia ebenso wie das Fest, das am ersten März gefeiert wird, gänzlich aus dem bürgerlichen Leben der Gläubigen gestrichen werden. Aber wir verwerfen freilich auch die öffentlichen Tänze der Frauen, die viel Verderben und Schaden anrichten können, und auch die Tänze und Feiern von Männern und Frauen, die im Namen der von den Heiden fälschlich Götter Genannten, gemäß einem alten und dem Leben der Christen fremden Brauch, aufgeführt werden, indem wir festsetzen, dass kein Mann Frauenkleidung noch eine Frau etwas, das für Männer passend ist, anziehen soll.

Und sie sollen weder komische, satyrische oder tragische Masken anziehen, noch den Namen des grässlichen Dionysos anrufen, während sie die Traube in den Keltern pressen. Sie sollen auch nicht Gelächter ausstoßen, wenn sie Wein in die Krüge füllen, und aus Unkenntnis der Sitte oder Torheit dämonischen Wahn erregen.

Wir ordnen also an, dass die, die von diesem Zeitpunkt an etwas von den zuvor genannten Dingen zu tun versuchen, obwohl sie in Kenntnis dieser Bestimmungen sind, wenn sie Kleriker sind, abgesetzt, wenn sie Laien sind, ausgeschlossen werden‘.

281 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 62 (1,1,198–200 Joannou).

Übergeordnetes Thema der Bestimmung sind die Christen und die Beteiligung an den heidnischen Festen ihrer Umwelt²⁸². Dabei werden drei Bereiche, die untereinander nicht scharf abzugrenzen sind, vom Kanon unterschieden: Der Besuch von heidnischen Festen, der öffentliche Tanz zu Ehren von Göttern (im Gegensatz zu Kanon 61 nicht auf die Bühne beschränkt²⁸³) und das Weinkeltern in Verbindung mit der Anrufung des Dionysos. Sie alle sind altes heidnisches Brauchtum, das auch von Christen, obwohl immer wieder untersagt, weiter gepflegt wird, teilweise in ‚Unkenntnis‘ (ἄγνοια), teilweise aber auch in bewusster Verletzung kirchlicher Bestimmungen (ματαιότης). Als Strafe formuliert das Konzil, dass Kleriker, die wissentlich gegen die Norm verstoßen, abgesetzt, Laien hingegen ausgeschlossen werden sollen. Dabei erscheint die Strafbestimmung als Abmilderung früherer Kanones, da ein Ausschluss erst für das Verharren in heidnischen Festen bestimmt wird, die vormalige Beteiligung aber strafflos bleibt²⁸⁴.

Eindämmung und Bekämpfung heidnischer Bräuche beschäftigt die Alte Kirche nahezu ununterbrochen. Die kirchliche Disziplin ist bemüht, einen christlichen Lebenswandel der Gläubigen durchzusetzen und Grenzen zur nichtchristlichen Umwelt festzulegen. Doch gerade die heidnischen Feste sind besonders anziehend, was ihr Verbot wohl oft wirkungslos macht²⁸⁵. Sie bleiben ein steter Anziehungspunkt der Gläubigen. Nach Kanon 51 (Mimus und Theater im Allgemeinen) sowie Kanon 61 (Magie und Divination) werden die heidnischen Feste als dritter Bereich christlicher Abgrenzung thematisiert. Kalenden²⁸⁶, Vota²⁸⁷, Brumalia²⁸⁸, die Feiern zum ersten März²⁸⁹ und auch die Vinalia²⁹⁰ sind verbunden mit Maskierung²⁹¹ und Tanz, der durch seine

282 Vgl. Trombley, *Council* 5 sowie Kahlos, *Pompa* 467–483 mit einer Darstellung christlicher Positionen (bes. Augustinus) des vierten und fünften Jahrhunderts zu städtischen Festen.

283 Vgl. Andresen, *Kritik* 147f. sowie zur Popularität des Pantomimus bei Heiden und Christen bis in das sechste Jahrhundert Speyer, *Maske* 341.

284 Vgl. o. S. 180f.

285 Vgl. Klauser, *Fest* 764–766.

286 Vgl. Schneider, *Kalendae* 124f.

287 Als Gegenstand und Anlass des Festes überliefert Balsamon, *comm. in cn.* 62 (PG 137,729): Κατὰ δὲ Μάρτιον μῆνα ἐτελεῖτο πανήγυρις Ἑλληνικὴ μεγάλῃ διὰ τὴν τῶν ὥρων καὶ τοῦ ἀέρος εὐχρασίαν.

288 Vgl. Crawford, *Bruma* 365–396; Pax, *Brumalia* 646–649.

289 Vgl. Rochow, *Bräuchen* 488.

290 Vgl. Eisenhut, *Vinalia* 1172–1176.

291 Vgl. Balsamon, *comm. in cn.* 62 (PG 137,729).

Travestien als besonders unzüchtig gilt²⁹². Die Anrufung des Dionysos²⁹³ an den Vinalia macht den in den Augen der Konzilsväter götzendienerischen Aspekt der Feiern manifest²⁹⁴. Da die Masken des Weingottes wohl in Thrakien und Kleinasien auch am Neujahrstag gezeigt werden²⁹⁵, ist hierin eine assoziative Verbindung der Feste zu erkennen, die ihre gemeinsame Auflistung begründet.

Kanon 65

Τὰς ἐν ταῖς νουμηνίαις ὑπὸ τινων πρὸ τῶν οἰκείων ἐργαστηρίων καὶ οἴκων ἀναπτομένας πυρκαϊάς, ἃς καὶ ὑπεράλλεσθαί τινες κατὰ τι ἔθος ἀρχαῖον ἐπιληροῦσιν, ἀπὸ τοῦ παρόντος καταργηθῆναι προστάσσομεν. Ὅστις οὖν τοιοῦτόν τι πράξῃ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρεῖσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

Γέγραπται γὰρ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Βασιλειῶν. „Καὶ ᾠκοδόμησε Μανασσῆς θυσιαστήριον πάσῃ τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ ἐν ταῖς δύο αὐλαῖς οἴκου κυρίου, καὶ διήγαγε τὰ τέκνα αὐτοῦ ἐν πυρί, καὶ ἐκκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐποίησεν ἐργαστριμύθους καὶ γνώστας ἐπλήθυνε. Καὶ ἐπλήθυνε τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου, τοῦ παροργίσαι αὐτόν²⁹⁶.

„Wir ordnen an, dass die Scheiterhaufen, die an den Neumondtagen von einigen vor ihren eigenen Werkstätten und Häusern aufgeschichtet und dann angezündet werden, indem sie nach altem Brauch über sie hinwegspringen, von jetzt an weggeschafft werden. Wer auch immer also etwas Derartiges tut, soll, wenn er Kleriker ist, abgesetzt, wenn er Laie ist, ausgeschlossen werden.

Denn es steht im vierten Buch der Könige geschrieben: Und Manasse baute einen Altar dem gesamten Heer des Himmels in den beiden Höfen des Hauses des Herrn, und führte seine Kinder ins Feuer, deutete Vorzeichen, beobachtete den Flug der Vögel, untersuchte die Eingeweide und vermehrte die Zeichendeuter. Und er tat viel Böses vor den Augen des Herrn und erzürnte ihn damit (2 Reg. 21,5f.).

292 Vgl. Isid. *eccl. off.* 1,41,2 (CCL 113,47 Lawson): *Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur, alii femineo gestu demutati virilem vultum effeminant.*

293 Zum Tadel des Paulinus an den Gläubigen seiner Bischofsstadt, Bacchus zu verehren, vgl. Paul. Nol. *carm.* 18,169. 280f. (CSEL 30,124. 128 De Hartel/Kamptner): *dementia Bacchi; in quibus insanos dabat ebria turba tumultus, / euhoe, Bacchi sonum (...)* sowie Wacht/Rickert, *Liber* 94.

294 Vgl. Trombley, *Council* 5.

295 Vgl. Speyer, *Maske* 341.

296 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 65 (1,1,203f. Joannou).

Der byzantinische Rechtsgelehrte Balsamon ordnet die Bestimmung der christlichen Bekämpfung der heidnischen Noumeniai zu²⁹⁷, den Feiern zum Neumondstag²⁹⁸, von denen nur wenige Nachrichten erhalten sind²⁹⁹. Über den hier geschilderten Brauch, Feuer vor Werkstätten und Häusern zu entzünden, liegen keine weiteren Informationen vor; die Annahme liegt nahe, dass im Hintergrund magische Vorstellungen stehen und die Beteiligten sich vom Sprung durch das Feuer Reinigung erhoffen. So vermutet Balsamon, dass die, die den Brauch pflegen, glaubten, im Feuer würden die Übel, die ihnen vormals widerfahren seien, verbrannt (νομίζοντες διὰ τοῦτο τὰ προσυμβάντα ἴσως αὐτοῖς δυσχερῇ κατακαίεσθαι³⁰⁰). Der babylonische Talmud überliefert, dass beim Purimfest Gläubige um ein Feuer tanzen und durch dieses hindurchspringen³⁰¹. Beziehungen zum geschilderten christlichen Brauch sind unklar. Die kirchliche Strafe für die Feier der Noumeniai entspricht denen, die das Konzil auch für andere magische Praktiken festlegt: Kleriker sollen abgesetzt, Laien exkommuniziert werden.

Der Verweis auf den alttestamentlichen König Manasse am Ende des Kanons dient der Begründung der kirchlichen Strafe. Nach Balsamon verdeutlichen die Konzilsväter hierdurch, dass der Brauch ein μέγιστον τι κακὸν und eine ἀπαλλοτριώσις τοῦ θεοῦ sei³⁰². Motiviert scheint das Beispiel besonders durch die Parallelität der äußeren Ereignisse. Manasse führt seine Kinder nach einer apokryphen Erzählung in Ge Benennom durch ein Feuer³⁰³ und fördert auch sonst die Magie (καὶ ἐκκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐποίησεν ἐγγαστριμύθους καὶ γνώστας ἐπλήθυνε). Der alttestamentliche Herrscher wird dadurch in der Alten Kirche geradezu zum Typus des sündigen Königs³⁰⁴. – Wie Manasse nun durch Sünden (die Einführung magischer Kulte) den Zorn Gottes und das Babylonische Exil heraufbeschworen hat, so droht auch den Christen, die die Noumeniai feiern, göttlicher Zorn. Die Konzilsväter, die die magischen Praktiken einschränken wollen, handeln also präventiv, um eine andernfalls drohende göttliche Strafe abzuwenden.

297 Balsamon, *comm. in cn.* 65 (PG 137,740); vgl. Ohme, *Concilium* 60; Trombley, *Council* 6.

298 Vgl. Nilsson, *Νουμηνία* 1292–1294; Ziehen, *Νουμηνία* 1294f.

299 Vgl. Nilsson, *Νουμηνία*; Ziehen, *Νουμηνία* mit Belegen sowie Jes. 1,14 zu jüdischen Neumondfesten.

300 Balsamon, *comm. in cn.* 65 (PG 137,740).

301 Vgl. bSanhedrin 64b (7,274 Goldschmidt); Andresen, *Kritik* 142.

302 Balsamon, *comm. in cn.* 65 (PG 137,740).

303 Vgl. Const. Apost. 2,22,6 (Sch 320,212 Metzger): Καὶ αὐτὸς διήγεν τὰ τέκνα αὐτοῦ ἐν Γὲ Βενεννόμ sowie 2 Reg. 16,3.

304 Zu Manasse vgl. o. S. 61–63.

Kanon 71

Τοὺς διδασκομένους τοὺς πολιτικούς νόμους μὴ δεῖν τοῖς ἐλληνικοῖς ἔθεσι κεχρήσθαι, μήτε μὴν ἐπὶ θεάτρων ἀνάγεσθαι, ἢ τὰς λεγομένας κυλίστρας ἐπιτελεῖν, ἢ παρὰ τὴν κοινὴν χρῆσιν στολὰς ἑαυτοῖς περιτιθέναι, μήτε καθ' ὃν καιρὸν τῶν μαθημάτων ἐνάρχονται, ἢ πρὸς τὸ τέλος αὐτῶν καταντῶσιν, ἢ καθόλου φάναι, διὰ μέσου τῆς τοιαύτης παιδεύσεως. Εἰ δέ τις ἀπὸ τοῦ νῦν τοῦτο πράξει τολμήσοι, ἀφορίζεσθω³⁰⁵.

„Die, die die staatlichen Gesetze studieren, dürfen nicht heidnische Sitten pflegen, d. h. weder die Theater besuchen, noch die sog. Kylistrai durchführen, oder sich gegen den allgemeinen Gebrauch (scil. bestimmte) Gewänder anlegen; weder sollen sie damit zum Zeitpunkt des Unterrichts anfangen, noch wenn sie zu ihrem Ende gelangen, also überhaupt nicht während der Zeit der so beschaffenen Ausbildung. Wenn es aber einer künftig zu tun wagt, soll er ausgeschlossen werden“.

Kanon 71 ist auf einen engen Personenkreis bezogen: die konstantinopolitaner Jurastudenten. Ihre Gruppe scheint hinreichend groß und ihr anstößiges Verhalten so allgemein wahrgenommen zu werden, dass das Konzil ihnen eine eigene Bestimmung widmet, obwohl der Gegenstand teilweise bereits durch andere Kanones abgehandelt ist (etwa das Verbot des Theaterbesuchs³⁰⁶). Die Intention der Konzilsväter wird in der verneinten Phrase τοῖς ἐλληνικοῖς³⁰⁷ ἔθεσι χρῆσθαι deutlich: Die Jurastudenten sollen zu einem christlichen Lebenswandel gemahnt werden, der nicht zur Apostasie führt. Die nachfolgende Nennung des Theaterbesuchs, der Kylistrai und der Kleidungsform sind nur Explikationen des verurteilungswürdigen Tatbestands. Die, die sich nicht an die Bestimmung halten, sollen exkommuniziert werden.

Den Studenten wird, wie anderen Gläubigen, der Theaterbesuch untersagt. Problematisch ist die präzise Interpretation der κυλίστραι, wahrscheinlich von κυλίστρα, ‚Lostrommel/Verlosung‘³⁰⁸. Möglich ist, dass damit auf einen ‚Urnenkult‘ oder eine ‚Urnenmagie‘ im Umfeld von Pferderennen angespielt wird³⁰⁹. Diese Deutung ist umso wahrscheinlicher, als κυλίστρα etymologisch von κυλίω, ‚rollen/wälzen‘, herzuleiten ist, das ursprünglich das Wälzen der Pferde bezeichnet³¹⁰. Was damit aber im Konkreten gemeint ist (vielleicht ein

305 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 71 (1,1,208f. Joannou).

306 Vgl. dazu o. S. 197–199.

307 Zur Wortbedeutung vgl. Lampe, *Lexicon* 451 s. v. ἐλληνικός.

308 Vgl. Trapp, *LexByzGräz* 1,896 s. v. κυλίστρα.

309 So Trombley, *Council* 7; Noethlichs, *Heidentum* 13–16; zu Losorakeln vgl. Hoffmann, *Los* 509.

310 Vgl. Noethlichs, *Heidentum* 14 sowie Chantraine, *Dictionnaire* 598 s. v. κυλίνδω.

Spiel unter Studenten oder auch unter Professoren³¹¹), bleibt ebenso unklar wie das folgende Verbot, sich bestimmte Kleider anzuziehen.

Στολή ist ein unspezifischer Begriff, der semantisch kaum einzugrenzen ist³¹². Möglicherweise kleiden sich die Studenten mit neuartiger Mode, die im siebten Jahrhundert von Hunnen und Gothen her nach Konstantinopel gelangte³¹³. Auch Balsamon könnte hieran denken, wenn er in Bezug auf die verkommenen Sitten der Studenten schreibt: Wie glaubhaft ist es also, dass auch in die Königin der Städte (scil. Konstantinopel) diese Gewohnheit gelangte, so dass (...) ,die, die schon abgeschlossen hatten, diese (scil. die Anfänger) in einem großen Zug und mit teurer und ungewohnter Kleidung ins Theater führten‘ (ἢ τοὺς τελειωθέντας μετὰ προπομπῆς καὶ πολυτελῶν ἄσυνήθων ἱματίων θεατρίζειν)³¹⁴.

Kanon 94

Τοὺς ὁμνύοντας ὅρκους ἑλληνικοὺς ὁ ,Die, die heidnische Schwüre sprechen, unterwirft der Kanon den Bußstrafen. Deshalb setzen auch wir für diese die Exkommunikation fest‘.

Die Bestimmung lässt nicht zuletzt aufgrund sprachlicher Anklänge (ὅρκοι ἑλληνικοί) seine Vorlage erkennen: Basil. cn. 81 = *ep.* 217,81 (2,215 Courtonne; 122 Benešević, *Synagoga L. titulorum*). Mit *κανών*, der hier die bereits bekannte kirchliche Disziplin bezeichnet³¹⁶, beziehen sich die Konzilsväter auf Basilius zurück³¹⁷, auch wenn das Strafmaß strenger ist als das des Kappadokiens. Sah dieser eine stufenweise erfolgende Rekonziliation der Büsser vor und unterschied er zwischen dem unter Zwang gesprochenen und dem freiwillig geleisteten Schwur (acht bzw. elf Jahre Buße als Strafe³¹⁸), bestimmt das Quinisextum unterschiedslos die (dauernde) Exkommunikation der *peccatores*. Eine Wiederaufnahme ist nicht vorgesehen. Die Bestimmung steht im Einklang mit der grundsätzlichen konziliaren Verurteilung idolatrischer Praktiken, die automatisch Glaubensabfall bedeuten und für Laien die Exkommunikation nach sich ziehen³¹⁹.

311 Vgl. Balsamon, *comm. in cn.* 71 (PG 137,757).

312 Vgl. Lampe, *Lexicon* 1261f. s. v. στολή.

313 Vgl. Trombley, *Council* 7.

314 Vgl. Balsamon, *comm. in cn.* 71 (PG 137,757).

315 Conc. Quinisex. vJ. 691/692 cn. 94 (1,1,229f. Joannou).

316 Vgl. Ohme, *Concilium* 281₂₇₅.

317 Vgl. auch Balsamon, *comm. in cn.* 94 (PG 137,837).

318 Vgl. o. S. 159–162.

319 Zu den für Laien üblichen kirchendisziplinären Strafen vgl. u. S. 297f.

β Westen
 Gallien³²⁰

Konzil von Arles vJ. 314

Wie das Konzil von Ancyra fällt auch das Konzil von Arles³²¹ in die Epoche eines eminenten kirchlichen Umbruchs zwischen vergangener Verfolgungs- und neuer Friedenszeit³²². Die einzelnen Beschlüsse der eigentlich zur Überwindung der donatistischen Auseinandersetzungen von Konstantin ins gallische Arles einberufenen Bischofsversammlung spiegeln dies deutlich wider; so thematisieren sie etwa den Umgang mit *traditores* im Klerikerstand³²³, ein Problem, das sich der Kirche aus der vergangenen diocletianischen Verfolgung stellte, ebenso wie die jetzt neue Frage der Desertion christlicher Soldaten aus dem Militär³²⁴. Für den hier interessierenden Gegenstand der Apostasie ist Kanon 22 zu berücksichtigen, der den Kontext neuer kirchlicher Tolerierung voraussetzt³²⁵.

*De his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem paenitentiam agere quaerunt et postea, infirmitate arrepti, petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus paenitentiae*³²⁶.

„Was die angeht, die vom Glauben abfallen und sich niemals bei der Kirche zeigen, nicht einmal versuchen, Buße zu leisten, und später, wenn sie erkrankt sind, die Kommunion verlangen, beschloss man, dass sie ihnen nur dann gegeben werden dürfe, wenn sie nach der Genesung auch würdige Früchte der Buße bringen“.

Die Krankenkommunion soll, so bestimmen es die in Arles versammelten Bischöfe, auch Apostaten nicht verweigert werden. Die grundsätzliche Zusage

320 Vgl. Pontal, *Survivances* 129–136; Vacandard, *Idolâtrie* 424–454.

321 Vgl. Weckwerth, *Clavis* 120f. nr. 79.

322 Zum Konzil und seinen weiteren Entscheidungen vgl. Griffe, *Gaule* 186–200; Gaudemet: *SCh* 241,35–39.

323 Vgl. Conc. Arelat. vJ. 314 cn. 14 (CCL 148,12 Munier) und O'Donnell, *Canons* 21–29 zSt.

324 Vgl. Conc. Arelat. vJ. 314 cn. 3 (CCL 148,9 Munier).

325 Vgl. hingegen mit offensichtlich in östlicher Tradition stehender Rezeption der Bußstufen Coll. Arelat. cn. 10 (CCL 148,115f. Munier): *De his qui in persecutione praevaricati sunt, si voluntarie fidem negaverunt, hoc de his Nicaena synodus statuit ut quinque annos inter catechumenos exigant et duos inter communicantes, ita ut communionem inter paenitentes non praesumant; in potestate tamen vel arbitrio sit episcopi, ut si eos ex animo errorem deflere et agere paenitentiam viderit, ad communionem pro ecclesiastica humanitate suscipiat.*

326 Conc. Arelat. vJ. 314 cn. 22 (CCL 148,13 Munier).

wird allerdings an eine Bedingung geknüpft, die im verneinten Konditionalsatz folgt: (...), *nisi revaluerint et egerint dignos fructus paenitentiae*. Nach erfolgter Genesung wird von den Apostaten die Übernahme der Kirchenbuße verlangt, eine Regelung, die auch andere Konzilien treffen³²⁷.

Den Glaubensabfall bezeichnet die Synode mit *apostatare*; das griechische Lehnwort nennt schlicht den Tatbestand, ohne ihn präziser zu fassen³²⁸. Ausdruck der Apostasie ist, dass die Abtrünnigen nicht mehr in der Kirche erscheinen und auch keine Bußbereitschaft zeigen (*nunquam se ad ecclesiam repraesentare* und *ne quidem paenitentiam agere quaerere*). Ob sie sich damit allerdings intentional von der Kirche abwenden, wie die Konzilsväter vermuten, oder nachlässig die Gottesdienste versäumen, ist schwer zu entscheiden. Ein schleichender Abfall, der sich im Fernbleiben von den gemeindlichen Versammlungen zeigt, ist für die Kirche gleichwohl ein Problem. Das verdeutlichen nicht nur das Neue Testament³²⁹, sondern auch Parallelbestimmungen der Syrischen Didaskalie³³⁰ und des sog. Konzils von Elvira³³¹.

In der Bußstrafe nach der Genesung zeigt sich zudem, dass die Krankenkommunion von der vollständigen Rekonziliation unterschieden wird, die erst im Anschluss an die Kirchenbuße erfolgt. Begrifflich wird die Krankenkommunion daher von manchen gallischen Konzilien mit einem eigenen Terminus belegt und als *viaticum* bezeichnet³³², eine ‚Rekonziliation geringeren Grades‘³³³. Den Arleser Konzilsvätern mag die Aufnahme der Buße nach erfolgter Genesung zudem als notwendiges Zeichen der Bußbereitschaft und inneren Bekehrung gelten.

327 Vgl. Conc. Araus. vJ. 441 cn. 3 (CCL 148,78f. Munier): *Qui recedunt de corpore, paenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt, ut si supervixerint, stent in ordine paenitentium, et ostensis necessariis paenitentiae fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant* sowie Poschmann, *Kirchenbuße* 107f.

328 Coll. Arelat. cn. 25 (CCL 148,119 Munier): *Hi qui post sanctam religionis professionem apostatant et ad saeculum redeunt, et postmodum paenitentiae remedia non requirunt, sine paenitentia communionem penitus non accipiant* bezeichnet *apostatare* nicht den Glaubensabfall, sondern die Verletzung des monastischen Gelübdes und die unerlaubte Rückkehr zur Welt (vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 11 [CCL 148A,8 de Clercq] sowie Blaise, *Dictionnaire* 669 s. v. professio).

329 Vgl. o. S. 95f.

330 Vgl. o. S. 169f.

331 Vgl. u. S. 231f.

332 Vgl. Conc. Araus. vJ. 441 cn. 3 (CCL 148,78f. Munier); Stat. eccl. ant. 21 (CCL 148,170 Munier).

333 Poschmann, *Kirchenbuße* 109.

Konzil von Agde vJ. 506

Das Konzil von Agde³³⁴ tritt im September des Jahres 506 unter dem Vorsitz des Caesarius von Arles zusammen. Der Westgotenkönig Alarich II. beruft die Bischofsversammlung dorthin ein, die aufgrund der aus allen Teilen Galliens versammelten Bischöfe als Nationalsynode gilt³³⁵. Unter den 47 authentischen Kanones³³⁶ sind gleich mehrere der Einschärfung klerikaler Enthaltsamkeit gewidmet³³⁷; weitere Themen sind u. a. die kirchliche Ämterlaufbahn³³⁸ und die Verwaltung des kirchlichen Vermögens³³⁹.

Für die kirchendisziplinäre Beurteilung der Apostasie sind zwei Kanones aufschlussreich. Kanon 40 behandelt am Beispiel gemeinsamer Gastmähler die Abgrenzung von den Juden, Kanon 42 die Christen untersagte Ausübung und Konsultation von Magie und Weissagekunst.

Kanon 40

Omnes deinceps clerici sive laici iudaeorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquis excipiat; quia cum apud christianos cibus communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a christianis sumi;

,Dann sollen alle, sie seien nun Kleriker oder Laien, die Gelage von Juden meiden und keiner soll sie zu einem Gastmahl aufnehmen. Denn, da sie (scil. die Juden) bei Christen nicht die gewöhnlichen Speisen verzehren, ist es unangemessen und frevelhaft, dass ihre Speisen von Christen zu sich genommen werden.

cum ea quae apostolo³⁴⁰ permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse catholici quam iudaei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi a nobis oblata contemnant³⁴¹.

Denn das, was wir mit Erlaubnis des Apostels zu uns nehmen, wird von jenen als unrein beurteilt, und so fingen die Katholischen (d. h. die Christen) an, niedriger zu sein als die Juden, wenn wir das, was von jenen dargereicht wird, annähmen, jene aber das, was von uns angeboten wird, verschmähten‘.

334 Vgl. Weckwerth, *Clavis* 138f. nr. 106.

335 Vgl. die verschiedenen Subscriptionslisten Conc. Agath. vJ. 506: CCL 148,213–219 Munier.

336 Vgl. mit einem Überblick Rastoul, *Agde* 929f.

337 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 9–11 (CCL 148,196. 199f. Munier).

338 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 16. 18f. (CCL 148,201f. Munier).

339 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 6f. (CCL 148,194–196 Munier).

340 Vgl. 1 Cor. 10,25.

341 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 40 (CCL 148,210 Munier); vgl. Conc. Venet. vJ. 461/491 cn. 12 (CCL 148,154 Munier).

Kanon 40 der Synode von Agde, der die Mahlgemeinschaft von Christen mit Juden untersagt, steht im größeren Kontext jüdisch-christlicher Abgrenzungs- und, damit einhergehend, christlicher Identitätsbildungsversuche³⁴². Formal ist er eine fast wörtliche Übernahme des zwölften Kanons der Synode von Vannes, die zwischen 461 und 491 in der Lugdunensis tertia im Nordwesten Galliens tagte und sich als erstes gallisches Konzil mit dem Verhältnis zum Judentum befasste³⁴³. Das spätere Konzil von Agde in der Narbonensis prima erkennt einen ähnlichen Handlungsbedarf, erweitert aber gegenüber dem Vorgängerkonzil den Adressatenkreis der Norm und richtet sich an Kleriker³⁴⁴ und Laien. Vergleichbare Bestimmungen finden sich sowohl vor als auch nach dem Konzil von Agde. Bereits das sog. Konzil von Elvira bestimmt in Kanon 50:

*Si vero quis clericus vel fidelis cum iudaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstinere ut debeat emendari*³⁴⁵. ,Wenn aber ein Kleriker oder Laie mit Juden speist, hat man beschlossen, dass er von der Kommunion abgehalten wird, damit er sich bessern muss‘.

Kürzere Anklänge an die hier zu behandelnde Bestimmung finden sich in späterer Zeit in Kanon 15 des Konzils von Epâon³⁴⁶, Kanon 14 des dritten Konzils von Orléans³⁴⁷, Kanon 15 des Konzils von Mâcon³⁴⁸ und Kanon 13 des Konzils von Clichy³⁴⁹. Im Vergleich mit Agde sind die Bestimmungen sprachlich knapper und begründen das ausgesprochene Verbot nicht eigens³⁵⁰.

342 Vgl. Effros, *Community* 17; Boddens Hosang, *Boundaries* 152.

343 Vgl. Parkes, *Conflict* 324.

344 Zur Kritik am Besuch von Gastmählern durch Kleriker vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 37–42.

345 Conc. Eliberit. cn. 50 (CCH 4,258 Martínez Díez/Rodríguez).

346 Conc. Epâon. vJ. 517 cn. 15 (CCL 148A,27f. de Clercq): *A iudeorum vero conviviis etiam laicus constitutio nostra prohibuit, nec cum ullo clerico nostro panem comedat, quisquis iudeorum convivio fuerit inquinatus.*

347 Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 14 (CCL 148A,120 de Clercq): *Idem christeanis convivia interdici-mus iudeorum, (...).*

348 Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 15 (CCL 148A,226 de Clercq): *Et ut nullus christianus iudaeorum conviviis participare praesumat. Quod si facere quicumque, quod nefas est dici, clericus aut saecularis praesumpserit, ab omnium christianorum consortio se noverit cohercendum, quiquis eorum impietibus fuerit inquinatus.*

349 Conc. Clippiac. vJ. 626/627 cn. 13 (CCL 148A,294 de Clercq): *Iudaeorum vero convivia penitus refutanda* sowie Parkes, *Conflict* 324.

350 Vgl. Stat. eccl. ant. 83 (CCL 148,179 Munier): *Auguriis vel incantationibus servientem a conventu ecclesiae separandum; similiter et iudaicis superstitionibus vel feriis inhaerentem* und Mikat, *Judengesetzgebung* 24.

Die Konzilsväter untersagen die Mahlgemeinschaft mit Juden³⁵¹. *Convivium* bezieht sich auf jüdische Gastmähler und Bankette, die auf Christen eine faszinierende Wirkung ausüben³⁵². Blumenkranz beschreibt ihre Ausstrahlung und Anziehungskraft eindrücklich:

Incapable de reconnaître une saveur particulière au pain bénit que distribue parcimonieusement le prêtre à l'église, le chrétien goûte fort le pain azyme dont, pendant une semaine et à longueur des journées, se régalaient les Juifs. (...) il regarde avec envie les banquets semi-liturgiques qui réunissent toutes les familles juives chaque vendredi soir, et par excellence les soir de Pâques³⁵³.

Hiernach meint *convivium* eine der abendlichen Feiern vor dem jüdischen Sabbat oder auch dem Pascha, Anlässe, die aufgrund ihrer rituellen Gebundenheit in der Interpretation der Konzilsväter die Gefahr der Apostasie bedeuten³⁵⁴. Der Wortlaut des Kanons lässt zudem erkennen, dass auch Juden von Christen eingeladen werden und an christlichen *convivia* teilnehmen. Die Festbesuche sind also wechselseitig; eine strikte Abgrenzung beider Religionsgruppen existiert nicht³⁵⁵.

Der Kanon ist aufgrund seiner relativ ausführlichen Argumentation aufschlussreich. Das Verbot, an Gastmählern der Juden teilzunehmen und dort Speisen zu verzehren, wird mit vergleichbaren jüdischen Normen begründet³⁵⁶. Das christliche Verbot soll als Analogie zu ihnen erscheinen³⁵⁷. So versuchen die Konzilsväter zu verhindern, dass Christen ohne Fest- und Speisegesetze gegenüber Juden als *inferiores* gelten. Aufgrund des kulturellen Bezugspunkts jüdischer Feste (Sabbat, Pascha) ist die Gefahr des Glaubensabfalls virulent. Wenn Kanon 18 des Konzils verlangt, mindestens

351 Über die Aufnahme von Juden zum Christentum erlässt das Konzil in Kanon 34 eine Bestimmung; vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 34 (CCL 148,207f. Munier): *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide venire noscuntur, tunc demum baptismatis gratiam mereantur. Quod si casu aliquo periculum infirmitatis intra praescriptum tempus incurrerint, et desperati fuerint, baptizentur.*

352 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 221 s. v. convivium.

353 Blumenkranz, *Juifs* 171f.

354 Vgl. Langenfeld, *Christianisierungspolitik* 55.

355 Vgl. Parkes, *Conflict* 327.

356 Zur Diskussion, ob Juden Fleisch aus einem nichtjüdischen Geschäft beziehen dürfen, vgl. etwa Haußleiter, *Fleisch* 1109.

357 Vgl. Mikat, *Judengesetzgebung* 23 mit Verweis auf Langenfeld, *Christianisierungspolitik* 55.

drei Mal im Jahr die Eucharistie zu empfangen, ist dies ein weiteres Indiz dafür, dass ein unterscheidend christlicher Lebenswandel bei vielen Gläubigen nicht durchgesetzt ist³⁵⁸. Die zu besprechende Norm ist daher insgesamt dem kirchlichen Bemühen zuzurechnen, eine stärkere christliche Abgrenzung von der Umwelt zu erzielen³⁵⁹.

Kanon 42

*Ac ne id fortasse videatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici sive laici student auguriis et sub nomine fictae religionis, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus vel laicus detectus fuerit vel consulere vel docere, ab ecclesia habeatur extraneus*³⁶⁰.

„Und damit vielleicht auch das nicht ausgelassen zu sein scheint, was am meisten die Treue zur katholischen Religion gefährdet, nämlich dass einige Kleriker oder Laien sich um die Beobachtung von Vorzeichen bemühen und unter dem Deckmantel einer trügerischen Religion, den sog. *sortes sanctorum*, die Kenntnis der Weissagungskunst vorgeben oder aus der Untersuchung irgendwelcher Schriften die Zukunft vorhersagen, (scil. bestimmen wir folgendes): Welcher Kleriker oder Laie auch immer überführt worden ist, solches zu konsultieren oder zu lehren, soll von der Kirche ausgeschlossen sein“.

Die Bestimmung ist wie schon Kanon 40 eine Übernahme des Konzils von Vannes, dessen 16. Kanon von den Konzilsvätern von Agde fast wörtlich zitiert wird³⁶¹. Klerikern und Laien ist die Konsultation und Ausübung (*vel consulere*

358 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 18 (CCL 148,202 Munier): *Saeculares vero qui natale domini, pascha, pentecosten non communicaverint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur* sowie Courreau, Césaire 96.

359 Vgl. Courreau, Césaire 96; Mikat, *Judengesetzgebung* 23.

360 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 42 (CCL 148,210f. Munier) = Conc. Venet. vJ. 461/491 cn. 16 (CCL 148,156 Munier).

361 Der Wortlaut des Vorgängerkonzils wird leicht variiert: Zum einen erfasst die jetzige Bestimmung Kleriker und Laien (die Ausweitung des Adressatenkreises korrespondiert mit einer grundsätzlich bei Caesarius zu beobachtenden Tendenz, monastische und klerikale Verhaltensvorschriften auch auf Laien zu übertragen), zum anderen ist eine sprachliche Variation des Wortlauts von Kanon 16 auffallend. Die Phrase *sub nomine confictae religionis* lautet in Agde *sub nomine fictae religionis*, anstelle des Kompositum

vel docere) der Magie und Divination versagt. Die, die trotz des Verbots nicht davon ablassen, sollen exkommuniziert werden³⁶²; eine spätere Rekonziliation wird nicht erwähnt. Während Kanon 40 keine präzise Strafe formulierte, ist die künftige Hinwendung zur Magie und Weissagekunst strafbewehrt, ein Hinweis darauf, dass diese Form des Abfalls verbreitet ist und das Konzil sie besonders entschieden bekämpft (*ne id fortasse videatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat*³⁶³).

Unter den magischen Praktiken nennt Agde zunächst die bekannten Augurien³⁶⁴. Daran anschließend werden zwei weitere Formen der Divination angeführt: 1) die *scientia divinationis* in Verbindung mit den *sortes sanctorum* und 2) die ‚Untersuchung von Schriften‘ (*inspectio scripturarum*), ebenfalls mit dem Ziel, Kenntnis über die Zukunft zu erlangen.

Kleriker und Laien sind professionelle Wahrsager; darauf weist *scientia (divinationis)* hin, ein Wort, das technisch die Kunst oder das berufsmäßige Wissen um etwas bezeichnet³⁶⁵. Die professionelle Wahrsagerei versuchen sie, unter dem Deckmantel der Religion durchzuführen. Sie nennen sie *sortes sanctorum*, die erstmals auf dem Konzil von Vannes erwähnt werden³⁶⁶.

Spätere Konzilien führen die Lose unter den verbotenen magischen Praktiken, ohne sie allerdings präziser zu fassen³⁶⁷. Aus der rund 50 Jahre späteren Synode von Auxerre ergibt sich, dass die ‚Lose der Heiligen‘ neben

confictus erscheint jetzt das *Simplex fictus*. Der Wechsel könnte durch die Überlieferung oder durch 1 Tim. 1,5 Vulg. hervorgerufen sein: *Finis autem praecepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*.

362 Zu *extraneus* als Terminus der Exkommunikation vgl. Conc. Turon. vJ. 461 cn. 8 (CCL 148,146 Munier): *Si quis vero post acceptam paenitentiam sicut canis ad vomitum suum, ita ad saeculares illecebras derelicta quam professus est paenitentia, fuerit reversus, a communione ecclesiae vel a convivio fidelium extraneus habeatur, quo facilius et ipse compunctionem per hanc confusionem accipiat et alii eius terreantur exemplo*; Blaise, *Dictionnaire* 339f. s. v. *extraneus*.

363 Vgl. Leo M. *ep.* 61,2 (PL 54,875): (...), *in qua universalis ecclesiae salus infestatur*; Coll. Arelat. cn. 39 (CCL 148,122 Munier): *Inergumini baptizati, si de purgatione sua curant et se sollicitudine ecclesiasticae tradunt motisque obtemperant, omnimodis communicent, sacramentis ipsius virtute ab incurso daemonii quo infestantur purgandi, quorum ostenditur vita purgator*; M. Lambert: *ThlL* 7 (1934/1964) 1405 s. v. *infesto*.

364 Vgl. dazu o. S. 200f.

365 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 743 s. v. *scientia*.

366 Vgl. Klingshirn, *Sortes* 84.

367 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 30 (CCL 148A,12 de Clercq): *Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda vel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potaverint intimandas, cum his, qui iis crediderint, ab ecclesiae communione pellantur*; von Dobschütz, *Sortes* 537–539.

solchen aus Brot und Holz verwendet werden³⁶⁸; möglicherweise liegt hier eine Verbindung zweier zunächst unabhängiger Divinationsformen vor. Am Ausführlichsten ist Isidor von Sevilla:

*Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt*³⁶⁹.

„Sortilegi sind diejenigen, die unter dem Deckmantel einer erdachten Religion durch gewisse Lose, die sie als *sortes sanctorum* bezeichnen, die Kenntnis der Weissagekunst vorgeben oder durch die Untersuchung irgendwelcher Schriften die Zukunft verheißen“.

Der Name *sortes sanctorum* ist wahrscheinlich biblisch beeinflusst. Col. 1,12 Vulg. heißt es: „Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen (*in partem sortis sanctorum*), die im Licht sind“. Was die *sortes sanctorum* technisch meinen, wird in der Forschung intensiv diskutiert. Mit Du Cange ging man lange davon aus, dass sie entweder die Befragung des Evangeliums oder überhaupt eines heiligen Buchs bezeichnen³⁷⁰; Harmening wollte sie hingegen gerade von Formen des Buch- bzw. Bibelorakels unterscheiden und als „kultische Praktiken manischen Losens aus heidnischer Zeit“ verstehen³⁷¹. Klingshirn hat in einer längeren Studie dargelegt, dass die *sortes sanctorum* ein Buchorakel sind, von dem verschiedene Formen bzw. Versionen im Umlauf waren. Eine Version identifiziert er mit einem konkreten divinatorischen Text, einem Losbuch, dem nach seinen Anfangsworten in den Handschriften benannten *Post solem surgunt stellae*³⁷². Es dient als Grundlage der divinatorischen Religion und enthält magische Antworten, verbunden mit heidnischen Orakelsprüchen³⁷³. Ob allerdings im

368 Vgl. Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 4 (CCL 148A,265 de Clercq): *Non licet ad sortiligos vel auguria respicere nec ad caragius nec ad sortes, quas sanctorum vocant, vel quas de lignum aut de pane faciunt, aspicere, nisi, quaecumque homo facere vult, omnia in nomine domini faciat.*

369 Isid. orig. 8,9,28 Lindsay.

370 Du Cange, *Glossarium* 7,532f. s. v. sors.

371 Harmening, *Superstitio* 204.

372 Vgl. Klingshirn, *Sortes* 77–130.

373 Zur Junktur *nomen religionis* vgl. Tert. spect. 5,2 (CCL 1,232 Dekkers): *Igitur in Etruria inter ceteros ritus superstitionum suarum spectacula quoque religionis nomine institunt*; Ambrosiast. in Col. 2,23 (CSEL 81,3,191 Vogels): *Hinc se sapientiae rationem habere putant, quia traditioni humanae nomen religionis adplicant, ut religio appelletur, cum sit*

vorliegenden Kanon das Losbuch gemeint ist oder andere Formen in Gallien verbreiteter *sortes*, ist schwer zu entscheiden.

Eine Bestimmung der, neben den Augurien und *sortes sanctorum*, dritten vom Konzil genannten divinatorischen Praxis, der ‚Untersuchung irgendwelcher Schriften‘ (*inspectio quarumcumque scripturarum*) ist unproblematischer. Der Begriff *scripturae* impliziert biblische, aber auch nichtbiblische Schriften³⁷⁴; es ist möglich, dass Florilegiensammlungen mit knappen Weissagungstexten oder heidnischen Sprüchen gemeint sind, eine Interpretation, die der etwas pejorativ klingende Wortlaut des Kanons (‚irgendwelcher Schriften‘) zusätzlich bestärkt. Über den Gebrauch der Bibel zu Weissagungszwecken³⁷⁵ informiert Augustinus³⁷⁶:

*Hi vero, qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere*³⁷⁷.

‚Über diejenigen aber, die aus den Seiten der Evangelien Lose lesen (auch wenn zu wünschen ist, dass sie dies eher tun, als Rat bei den Dämonen zu suchen): Es gefällt mir auch diese Gewohnheit nicht, die göttlichen Orakel, die wegen eines anderen Lebens reden, zu irdischen Dingen und der Eitelkeit dieses Lebens umkehren zu wollen‘.

Einen vergleichbaren Vorgang der Konsultation von Texten, um Kenntnis über die Zukunft zu erlangen (wohl mit Texten nichtbiblischen Ursprungs), werden auch die Konzilsväter vor Augen haben, wenn sie allgemein die Befragung von Schriften untersagen und damit der Weissagungskunst Einhalt gebieten.

sacrilegium, quia quod contra auctorem est, sacrilega mente inventum est; Aug. conf. 4,1 (CCL 27,40 Verheijen): Per idem tempus annorum novem, ab undevicensimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani, hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenearum et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum, illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellerentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur.

374 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 745 s. v. *scriptura* sowie Klingshirn, *Sortes* 86.

375 Vgl. Morenz/Leipoldt, *Buch* 716.

376 Zur sog. Mailänder Gartenszene vgl. Aug. *conf.* 8,12,29f. (CCL 27,131f. Verheijen).

377 Aug. *ep.* 55,20,37 (CSEL 34,212 Goldbacher).

Konzil von Orléans vJ. 541

Unter dem Namen des vierten Konzils von Orléans³⁷⁸ werden 38 Kanones überliefert³⁷⁹. Einberufungsgrund sind nach Pontal besonders ‚Meinungsverschiedenheiten über das Osterfest‘, das in Gallien an verschiedenen Terminen gefeiert wird³⁸⁰. Caesarius von Arles nimmt an der Bischofsversammlung nicht mehr teil. Er ist wohl zu alt, um noch eine Reise nach Orléans zu unternehmen³⁸¹. Aus seiner Provinz sind gleichwohl mehrere Bischöfe anwesend, wie aus der Subscriptionsliste hervorgeht³⁸².

Für die hier interessierenden Bestimmungen über die Apostasie sind drei Kanones von Belang, zum einen die Kanones 15 und 16, die sich gegen die Beteiligung von Christen an heidnischen Opfern und Kultpraktiken wenden, sowie Kanon 31, der der christlichen Abgrenzung von Juden, hier besonders im Kontext der Gefahr erzwungener Konversionen, zuzurechnen ist.

Kanon 15

*Si quis post acceptum baptismi sacramentum ad immolata daemonibus, tanquam ad vomitum, sumenda revertitur, si, commonitus a sacerdote se corrigere ex hac praevaricatione noluerit, a communione catholica pro emendatione sacrilegii suspendatur*³⁸³.

‚Wenn einer nach dem Empfang der Taufe zum Verzehr von dem, das den Dämonen geopfert ist, zurückkehrt, gleichsam wie zu Erbrochenem, und er, vom Bischof ermahnt, diese Sünde nicht korrigieren will, soll er zur Korrektur seines Frevels von der katholischen Kommunion ausgenommen werden‘.

Der Kanon richtet sich an getaufte Christen, die Opferfleisch verzehrt haben (*ad immolata daemonibus [...] sumenda*). Auch wenn der Kontext des Vorgangs nicht näher ausgeführt wird, so ist doch wahrscheinlich, dass die Konzilsväter Christen mit der Bestimmung vom Besuch heidnischer Bankette abhalten wollen, die im Anschluss an die Opferhandlungen stattfinden³⁸⁴.

378 Vgl. Weckwerth, *Clavis* 152 nr. 134.

379 Vgl. CCL 148A,132–142 de Clercq.

380 Vgl. Pontal, *Synoden* 85f.; zurückhaltender de Clercq, *Législation* 1,27: ‚Nous ne savons rien au sujet de la convocation du concile‘.

381 Vgl. De Clercq, *Législation* 1,27.

382 Vgl. CCL 148A,142–146 de Clercq sowie Pontal, *Synoden* 87₆₂.

383 Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 15 (CCL 148A,136 de Clercq).

384 Vgl. dazu o. S. 180f.; Conc. Aurelian. vJ. 533 cn. 20 (CCL 148A,102 de Clercq): *Catholici qui ad idolorum cultum non custoditam ad integrum accepti baptismi gratiam revertuntur vel, qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu illicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae*

Die im Verzehr von Opferfleisch vollzogene Apostasie illustrieren die Konzilsväter mit einem Vergleich: *tamquam ad vomitum* (scil. reverti), ‚gleichsam wie zu Erbrochenem zurückkehren‘. Das Bild ist biblisch grundgelegt. Prov. 26,11 Vulg. (*Sicut canis qui revertitur ad vomitum suum*, ‚So wie ein Hund, der zu seinem Erbrochenen zurückkehrt‘) und 2 Petr. 2,22 Vulg. (*Contigit enim eis illud veri proverbi: Canis reversus ad suum vomitum*, ‚Denn für sie gilt jener Ausspruch des wahren Sprichworts: Der Hund ist zu seinem Erbrochenen zurückgekehrt‘) dienen als Vorlage³⁸⁵. In der kirchendisziplinären Sprache gerade gallischer Konzilien werden die biblischen Stellen vor und nach der vierten Synode von Orléans zahlreich rezipiert³⁸⁶.

Der Gläubige, der Opferfleisch verzehrt und trotz der Aufforderung des Bischofs nicht davon ablässt (*praevaricatio* ist Terminus der Apostasie³⁸⁷), soll von der Kommunion ausgeschlossen werden. Die Härte der Strafe wird durch die fehlende Besserungsbereitschaft auf Seiten des Gläubigen hervorgerufen; der Wortlaut des Kanons lässt erkennen, dass andernfalls den Konzilsvätern eine mildere Strafe ausreichend erschienen wäre (*commonitus a sacerdote se corrigere ex hac praevaricatione noluerit*). Möglicherweise konzediert die Kirchendisziplin also zunächst Unwissenheit, die sie nach der bischöflichen Ermahnung nicht mehr annehmen kann. Noch Columban billigt in *De paenitentia* Christen zu, *per ignorantiam* an heidnischen Festen teilgenommen zu haben, und setzt eine 40-tägige Fastenzeit als Strafe fest³⁸⁸.

coetibus arceantur; similiter et hi, qui bestiarum morsibus extincta vel quolibet morbo aut casu suffocata vescuntur; wahrscheinlich auch (trotz des fehlenden Terminus) Conc. Clippiac. vJ. 626/627 cn. 16 (CCL 148A,294 de Clercq): *Sunt etiam nonnulli, qui cum paganis comedunt cibos; sed hos benigne placuit admonitione suaderi, ut ab erroribus pristinis revocentur. Quod si neglexerint et idolatriis vel immolantibus se miscuerint, paenitentiae tempus exsolvant* sowie Effros, *Community* 10f.

385 Vgl. Loth, *Hund* 806f. – Auch Mt. 7,6 (‚Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft Eure Perlen nicht den Schweinen vor, [...]‘) wird auf Apostaten bezogen; vgl. Orig. *princ.* 3,1,17 (GCS Orig. 5,226f. Koetschau).

386 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 34 (CCL 148,207 Munier): *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit*, (...); Conc. Claremon. vJ. 535 cn. 13 (CCL 148A,108 de Clercq): *Quosdam repereremus ardore lividinis inflammatus abiecto militiae cingulo vomitum pristinum et inhebeta rursus coniugia repetisse* (...); Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 11 (CCL 148A,225 de Clercq) sowie zur Bedeutung der Bibel auf Konzilien Basdevant-Gaudemet, *Bible* 51–67.

387 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 658 s. v. *praevaricatio* sowie o. S. 26.

388 Columb. *paen.* 24 (178 Walker): *Si quis autem laicus manducaverit aut biberit iuxta fana, si per ignorantiam fecerit, promittat deinceps quod numquam reiteret, et xl diebus in pane et aqua paeniteat*; Effros, *Community* 10.

Die hier bestimmte Exkommunikation scheint zeitlich begrenzt: *Pro emendatione* und *suspendere* deuten dies an³⁸⁹. Die Verbesserung des eigenen Verhaltens (*emendatio*), die nicht zwangsläufig die Übernahme der öffentlichen Buße impliziert³⁹⁰ und sich eher unspezifisch auf eine Korrektur bezieht, dürfte schließlich wieder zur Aufnahme in die Kirche führen.

Kanon 16

*Si quis christianus, ut est gentilium consuetudo, ad caput cuiuscumque ferae vel pecudis, invocatis insuper nominibus paganorum, fortasse iuraverit, si se ab hac superstitione communitus nuluerit prohibere, donec reatum emendet, a consortio fidelium vel ecclesiae communione pellatur*³⁹¹.

‚Wenn ein Christ, wie es heidnischer Brauch ist, beim Haupt irgendeines wilden Tieres oder Rindviehs schwört und darüber die Namen von Heiden anruft und er sich von diesem Aberglauben trotz Ermahnung nicht abhalten lassen will, soll er von der Gemeinschaft der Gläubigen und³⁹² der Kirche verstoßen werden, solange bis er seine Meinung bessert‘.

Kanon 16 versucht wie die Vorgängerbestimmung, einen von Heiden unterscheidbaren christlichen Lebenswandel einzuschärfen. Die Christen sollen mit der *consuetudo gentilium* brechen. Beim Kopf eines Tieres (*fera* bezieht sich auf das wilde, *pecus* auf das domestizierte Tier³⁹³) werden nach heidnischem

389 Vgl. Conc. Hippon. vJ. 393 cn. 2 (CCL 149,20f. Munier): *Sin vero voluntate prava perseveraverint, suspendi eos oportere a lectione usque eundem diem ut, aut uxores ducant aut, si noluerint uxores ducere, professionem continentiae suae devoverint*; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 8 (CCL 148,226 Munier): (...): *Quod si quis talium personarum in hac voluntate detectus fuerit, si episcopus est, tribus mensibus se a communione suspendat, presbyter duobus mensibus abstineat, diaconus uno ab omni officio vel communione cessabit*; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 17 (CCL 148,227 Munier): *Si quis in clero constitutus ab ecclesia sua diebus sollemnibus defuerit, id est, nativitate domini, sancta epiphania, pascha, vel pentecoste, dum potius saecularibus lucris studet quam servitio suo parere, convenit ut triennio a communione suspendatur* u. ö.

390 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 21 (CCL 148A,137 de Clercq): (...), *ut inimicus ecclesiae ab eius liminibus arceatur, quousque iuxta pontificis distractionem digna per indictam paenitentiam emendatio subsequatur, eo tamen, qui abstractus est, prius ecclesiae restituto* (Die Buße wird von der *emendatio* unterschieden).

391 Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 16 (CCL 148A,136 de Clercq).

392 Vel nähert sich spätantik der Bedeutung von *et an*; vgl. Blaise, *Dictionnaire* 838 s. v. vel.

393 Vgl. Sen. nat. 3,25,2: *Est item noxia aqua in Thessalia circa Tempe, quam et fera et pecus omne devitat*; Suet. Nero 31,1; Tert. orat. 29,4 (CCL 1,274 Diercks): *Orant etiam angeli omnes, orat omnis creatura, orant pecudes et ferae et genua declinant et egredientes de stabulis ac*

Brauch Schwüre geleistet und noch dazu Namen von *pagani* angerufen³⁹⁴. Ob mit ihnen heidnische Götter gemeint sind, ist nicht ganz deutlich, gleichwohl wahrscheinlich³⁹⁵. Die Bestimmung hat eine schwache Parallele in Kanon drei des Konzils des Metropoliten Aspasius vJ. 511. Dort wird untersagt, auf Eingabe des Teufels über Hörnern die Zukunft vorherzusagen (*instinctu diabuli cornua praecantare*³⁹⁶).

Aufgrund Mt. 5,33–37, der jesuanischen Ablehnung des Schwörens, setzt sich altkirchlich zunächst eine negative Bewertung des Eides durch. Die östlichen Kirchenväter, besonders Johannes Chrysostomus, lehnen ihn generell ab³⁹⁷, und im Westen der Kirche wird dessen grundsätzliche Anerkennung erst mit Augustinus eingeleitet³⁹⁸. Wenn das Konzil von Orléans dennoch an einer Verurteilung des Schwörens festhält, so liegt dies daran, dass der Schwur hier mit heidnischen Kultvorstellungen verbunden ist.

Die Konzilsväter beabsichtigen eine Besserung des Abtrünnigen: *commonitus*. Er soll von der als Aberglauben³⁹⁹ disqualifizierten Praxis ablassen. Beharrt er hingegen, dann soll eine zeitlich befristete Exkommunikation ausgesprochen werden, die so lange dauert, bis sich der Sünder bekehrt hat (*dum reatum emendet*)⁴⁰⁰. Der Ausschluss von der Kommunion wird mit einem sprachlich vollen Ausdruck beschrieben: *consortium fidelium vel ecclesiae communio*. Der 15. Kanon, der sowohl sprachlich als auch von der Festsetzung des Strafmaßes her dem hier zu besprechenden ähnlich ist, nennt hingegen nur die *communio*

speluncis ad caelum non otioso ore suspiciunt vibrantes spiritum suo more; Isid. orig. 15,16,9 Lindsay: *Semita autem hominum est, calles ferarum et pecudum* sowie M. Hillen: ThLL 10,1,1 (1982/2010) 958 s. v. pecus.

394 Der Wechsel von *gentiles* und *pagani* in einem Kanon ist auffallend, offenbar aber ohne nähere Bedeutung. Die Wörter werden synonym verwendet; vgl. Aug. ep. 184A,3,5 (CSEL 44,734 Goldbacher): (...) *quos vel gentiles vel iam vulgo usitato vocabulo paganos appellare consuevimus*.

395 Zur Junktur *dei pagani* vgl. P. Flury: ThLL 10,1,1 (1982/2010) 83 s. v. paganus.

396 Conc. Aspas. vJ. 511 cn. 3 (CCL 148A,163f. de Clercq): *De incantatoribus vel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur, si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores vero personae vel servi correpti a iudice fustigentur, ut, si se timorem dei corrigi forte dissimulant, velut scriptum est, verberibus corrigantur*.

397 Vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 17,4–6 (PG 57,260f.); Landau, Eid 383.

398 Vgl. Aug. serm. 180 (PL 38,972–979).

399 Zum Begriff vgl. Harmening, *Superstitio*, bes. 41f.

400 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 306 s. v. emendo.

catholica. Consortium dürfte sich umfassend auf die kirchliche, *communio* konkret auf die eucharistische Gemeinschaft beziehen⁴⁰¹.

Kanon 31

Id etiam decernimus observandum, ut, si quicumque iudaeos prosilitum, qui advina dicitur, iudaeum facire praesumpserit aut christianum factum ad iudaeicam superstitionem adducere vel si iudaeo christianam ancillam suam crediderit sociandam vel si de parentibus christianis natum iudaeum sub promissione fecerit libertatis, mancipiorum amissione multetur.

*Ille vero qui de christianis natus iudaeus factus est, si sub condicione fuerit manumissus, ut in ritu iudaeico permanens habeat libertatem, talis condicio non valebit, quia iniustum est, ut ei libertas maneat, qui de christianis parentibus veniens iudaicis vult cultibus inherere*⁴⁰³.

„Auch beschließen wir, dass dies beobachtet werden muss, dass, wenn irgendein Jude es wagt, einen Proselyten oder sog. Ankömmling zu einem Juden zu machen oder einen, der Christ geworden ist, zum jüdischen Aberglauben⁴⁰² zu verführen, oder wenn er glaubt, seine christliche Magd mit einem Juden verbinden zu müssen, oder einen von christlichen Eltern Abstammenden mit dem Versprechen der Freiheit zu einem Juden macht, soll er mit Eigentumsverlust an seinen Sklaven bestraft werden.

Jener aber, der, von christlichen Eltern geboren, zu einem Juden geworden ist, wenn er unter der Bedingung freigelassen worden ist, dass er die Freiheit hat, wenn er in der jüdischen Religion bleibt, (soll wissen): Eine solche Bedingung wird keine Gültigkeit besitzen, weil es ungerecht ist, dass dem die Freiheit bleibt, der, obwohl er von christlichen Eltern abstammt, dem Judentum anhängt‘.

401 Vgl. Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 45 (CCL 148A,270f. de Clercq): *Si quis hanc definitionem, quam ex auctoritate canonica cum communi consensu et coniventia conscripsemus atque instituimus tam ad clero quam ad populo commonendo vel ad id, quod scriptum est, conservandum, neglegens inventus fuerit et hoc observare distulerit aut eos, qui ipsum audire neglexerint, celaverit aut subpresserit et in notitia episcopo non deposuerit, anno a consortio fratrum vel ab omnium christianorum communione habeatur extraneus.*

402 Zur Bezeichnung der jüdischen Religion als *superstitio* vgl. Linder, *Status* 148.

403 Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 31 (CCL 148A,140 de Clercq).

Kanon 31 des Konzils hat den Charakter einer Sammelbestimmung⁴⁰⁴. Die Konzilsväter untersagen verschiedene Formen des Proselytismus, der aus dem Umgang jüdischer Herren mit christlichen Sklaven resultiert, und wollen so Konversionen zum Judentum unterbinden. Vier Fälle werden unterschieden: 1) Proselytismus bei einem *advina* bzw. *advena*, 2) bei einem zum Christentum Konvertierten, 3) bei christlichen Mägden, die mit Juden verbunden werden, und 4) bei einem von christlichen Eltern abstammenden Sklaven.

Zum Einzelnen: Das erste Verbot, der Proselytismus bei einem *advena*, ist in seiner Bedeutung umstritten. Schreckenbergs deutet *advena* als Latinisierung des Griechischen *prosilitus*⁴⁰⁵. Die Interpretation ist sprachlich naheliegend, da der relativische Nebensatz eine übersetzende Paraphrase andeutet: *qui advena dicitur*. Mikat wendet dagegen ein, dass dann bereits das erste Verbot des Kanons ein generelles Proselytismusverbot ausspreche und die übrigen mit Ausnahme des dritten überflüssig mache⁴⁰⁶. Blumenkranz deutet *advena* schlicht als ‚Heide‘ und erkennt in den Verböten den Zusammenhang, dass die kirchlichen Gesetzgeber den Proselytismus von heidnischen Konvertiten zum Christentum und von christlichen Eltern abstammenden Sklaven untersagten. Das Mischehenverbot falle hingegen thematisch aus der Dreiergruppe heraus⁴⁰⁷.

Advena kann, wie Schreckenbergs dargelegt hat, den Proselyten bezeichnen. Dafür lassen sich verschiedene Parallelen benennen⁴⁰⁸. Die eindeutige sprachliche Einbindung innerhalb des Kanons, nach der das Wort der Übersetzung des vorangehenden *prosilitus* dient, lässt an dieser Stelle keine andere Deutung zu. Mikats Einwand ist zu sehr von der impliziten Annahme einer Rechtssystematik geprägt, die der etwas planlos wirkenden Verbindung einzelner Bestimmungen unter dem gemeinsamen Thema des Proselytismusverbots nicht eigen ist.

Die Verböte zwei und vier (Proselytismus bei einem zum Christentum Konvertierten und einem von christlichen Eltern Abstammenden) sind dann Anwendungen des generellen Proselytismusverbots auf Einzelfälle. Gerade das vierte eröffnet dabei einen interessanten Einblick in den sozialgeschichtli-

404 Vgl. Geisel, *Juden* 160: ‚Einzelverordnungen‘.

405 Vgl. Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte* 402.

406 Vgl. Mikat, *Judengesetzgebung* 55f.

407 Vgl. Blumenkranz, *Juifs* 186.

408 Vgl. Lev. 17,15 Vulg.: (...) *tam de indegenis, quam de advenis*; Dtn. 24,20 Vulg.: *Si fruges collegeris olivarum, quidquid remanserit in arboribus, non reverteris, ut colligas: Sed relinques advenae, pupillo, ac viduae*; Filastr. 33,1 (CCL 9,231 Heylen): *Videamus et Nicolaus antiochenus advena qua est deceptus amentia*.

chen Kontext des Konzils, nämlich in die fortbestehende Konkurrenzsituation zwischen Judentum und Christentum. Jüdische Herren versuchen offenbar, christliche Untergebene zur Konversion zu bewegen, und kalkulieren dabei auch den Eigentumsverlust ein: Sie versprechen einem christlichen Sklaven die Freilassung, wenn er zur Konversion bereit ist⁴⁰⁹. Das aus der Gruppe etwas herausfallende Verbot, eine christliche Magd mit einem Juden zu verbinden, zielt sicher nicht, wie Blumenkranz meint, auf eine Mischehe. Darauf hat bereits Mikat hingewiesen⁴¹⁰; gemeint sind außereheliche geschlechtliche Kontakte (*sociare*), die untersagt werden⁴¹¹.

Als Strafe formulieren die Konzilsväter die *amissio mancipiorum*, den Eigentumsverlust. Dabei wird nicht nur das Verhalten des jüdischen Herrn sanktioniert, sondern auch das desjenigen, der als Abkömmling christlicher Eltern zum Judentum in der Hoffnung konvertiert ist, dadurch die Freiheit zu erlangen. Ihm droht die Neuversklavung. In der Intention des Konzils liegt es, für christliche Untergebene bereits den bloßen Anreiz, zum Judentum zu konvertieren, aufzuheben.

Kanon 31 ist in den größeren Kontext christlicher Sklaven unter jüdischen Besitzern einzuordnen, mit dem sich die staatliche und kirchliche Gesetzgebung befassen⁴¹². Staatlicherseits werden diesbezüglich seit Konstantin Normen erlassen⁴¹³. Zentral ist hierbei die Sorge, dass christliche Sklaven in ihrer Glaubensausübung eingeschränkt und Konversionen aufgrund des Abhängigkeitsverhältnisses erzwungen werden⁴¹⁴. Proselytismus

409 Vgl. Geisel, *Juden* 162f.

410 Vgl. Mikat, *Judengesetzgebung* 56f.

411 Zu *sociare* vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 18 (CCL 148A,9f. de Clercq): *Ne superstis fratrum defuncti fratris ascendat: Ne sibi quisque amissae oxores sororem audeat sociare. Quod si fecerint, ecclesiastica districtione feriantur*; Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 10 (CCL 148A,118 de Clercq): *De his, qui ex concubinis filios habent et uxoris legitimas habuerunt aut defunctis uxoribus sibi concubinas publice crediderint sociandas, id observandum esse censuimus, ut, (...)*; Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 11 (CCL 148A,118 de Clercq): *Quod si qui in hoc incesti adulterio potius quam coniugio fuerint sociati, quandiu se non sequestraverint, a communione ecclesiastica repellantur* u. ö.

412 Vgl. Grieser, *Sklaverei* 113–121; Demandt, *Spätantike* 522f.

413 Vgl. Cod. Theod. 16,9,1 vJ. 335 (1,2,895 Krueger/Mommsen): *Si quis iudaeorum christianum mancipium vel cuiuslibet alterius sectae mercatus circumciderit, minime in servitute retineat circumcisum, sed libertatis privilegium, qui hoc sustinuerit, potiat* sowie Linder, *Status* 164–167 mit einem Überblick und der Auflistung der Normen.

414 Cod. Theod. 16,9,3 vJ. 415 (1,2,896 Krueger/Mommsen): *Absque calumnia praecipimus iudaeis dominis habere servos christianos hac dumtaxat condicione permissa, ut propriam religionem eos servare permittant. Ideoque iudices provinciarum fide publicationis inspecta eorum insolentiam noverint reprimendam, qui tempestivis precibus insimulandos esse*

wird daher sanktioniert, auch wenn die staatliche Gesetzgebung eine grundsätzliche Freilassung aller christlichen Sklaven erst unter Justinian verfügt⁴¹⁵. Die kirchliche Gesetzgebung verlangt am Ende des sechsten Jahrhunderts für Juden ein generelles Besitzverbot christlicher Sklaven und kann sich dabei auf staatliche, möglicherweise justinianische Bestimmungen berufen (*non solum cannonecis statutis, sed et legum beneficio iam pridem fuerit constitutum*⁴¹⁶). Gregor der Große bittet in einem Schreiben die Frankenkönigin Brunhild (iJ. 599), die *mala*, dass christliche Sklaven in jüdischem Besitz sind, abzuschaffen. Sie seien schließlich nichts anderes als Glieder Christi (*membra Christi*)⁴¹⁷. – Die Bestimmungen der Konzilien und das römisch-bischöfliche Schreiben stehen am Ende kirchlicher Versuche, den Einfluss jüdischer Herren auf christliche *mancipia* zu begrenzen. Zu Beginn des Jahrhunderts bezeugen die Quellen noch die Flucht christlicher Sklaven in Kirchen⁴¹⁸ oder Klöster⁴¹⁹, auch der Freikauf durch den Bischof wird berichtet⁴²⁰. Die zahlreichen gallischen Belege zeigen, dass hier die Frage christlicher Sklaven im Besitz von Andersgläubigen ein bedrängendes kirchliches Problem ist. Das gallische Judentum scheint verbreitet und ein wirklicher Konkurrent, so dass unerwünschte Apostasien gerade unter christlichen *inferiores* befürchtet werden⁴²¹.

duxerint, omnesque subreptiones fraudulentè elicitas vel eliciendas vacuandas esse censemus. Si quis contra fecerit, velut in sacrilegum ultio proferatur.

415 Cod. Iust. 1,10,2 (2,62 Krueger).

416 Vgl. Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 16 (CCL 148A,227 de Clercq): *Et licet, quid de christianis, qui aut captivitatis incursu aut quibuscumque fraudibus iudaeorum servitio implicantur, debeat observari, non solum cannonecis statutis, sed et legum beneficio iam pridem fuerit constitutum; sed quia nunc ita quorundam quaerilla exorta est quosdam iudaeos per civitates aut municipia consistentes in tanta insulentia et protervia prorupisse, ut nec reclamantes christianos liceat vel ad praetium de eorum posse servitute absolvi: Idcirco praesenti concilio deo auctore sancimus, ut nullus christianus iudaeo deinceps debeat deservire, sed (...); Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 14 (CCH 5,120f. Martínez Díez/Rodríguez): *Suggerente concilio id gloriosissimus dominus noster canonibus inserendum praecepit, ut iudaeis non liceat christianas habere uxores vel concubinas, neque mancipium christianum in usus proprios camparare.**

417 Greg. M. *ep.* 9,214 (CCL 140A,774f. Norberg).

418 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 14 (CCL 148A,120 de Clercq).

419 Vgl. Greg. Tur. *vit. patr.* 5,1 (MGH Script. Rer. Mer. 1,2,227f. Krusch).

420 Vgl. Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 16 (CCL 148A,227 de Clercq) sowie Grieser, *Sklaverei* 118.

421 Vgl. Geisel, *Juden* 160.

Konzil von Auxerre

Aus der mit verschiedenen Fragen des Aberglaubens befassten Kanonesgruppe 1–5 der Diözesansynode von Auxerre (wahrscheinlich nach 585⁴²²) wird nur Kanon eins zur unerlaubten Beteiligung von Christen an heidnischen Neujahrsfesten analysiert⁴²³. Vor Auxerre thematisiert bereits das Konzil von Tours vJ. 567 diesen Brauch⁴²⁴.

*Non licet kalendis ianuarii vetolo aut cervolo facere vel streneas diabolicas observare, sed in ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut et reliquis diebus*⁴²⁵.

„Es ist nicht erlaubt, an den Kalenden des Januars ein Kalb oder einen Hirsch zu machen (d. h. sich mit einem Kalbs- oder Hirschfell zu verkleiden) und teuflische Geschenke auszutauschen, sondern am Tag selbst sollen alle Almosen so verteilt werden wie auch an den übrigen Tagen“.

Der Kanon thematisiert die heidnischen Neujahrsfeiern und damit verbundenen Bräuche. Ihre genaue Deutung ist zunächst aufgrund des überlieferten Wortlauts (besonders durch die Junktur *vetolo aut cervolo facere*) kryptisch. Die Kasus der Substantive sind wohl als Ablativi zu deuten, lassen sich so aber nur schwer in den Satzzusammenhang integrieren. Lautliche und grammatische Veränderungen des spätantiken Lateins dürften die Formen *vetolo* und

422 Vgl. Pontal, *Synoden* 167; Weckwerth, *Clavis* 163f. nr. 152.

423 Für eine knappe Darstellung der Geschichte des Konzils vgl. Pontal, *Synoden* 167f.

424 Vgl. Conc. Turon. vJ. 567 cn. 23 (CCL 148A,191f. de Clercq): *Enimvero quoniam cognovimus nonnullus inveniri sequipedas erroris antiqui, qui kalendas ianuarii colunt, cum ianus homo gentilis fuerit, rex quidem, sed esse deus non potuit: Quisquis ergo unum deum patrem regnantem cum filio et spiritu sancto credit, non potest integer christianus dici, qui super hoc aliqua de gentilitate custodit. Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni petri intrita mortuis offerunt et post missas redeunt ad domus proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus domini sacratas daemone escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere viderint vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta auctoritate repellant nec participare sancto altario permittant, qui gentilium observationes custodiunt. Quid enim daemonebus cum christo commune, cum magis sumenda iudicium delicta videantur addere, non purgare.*

425 Conc. Autissiod. vJ. 561/605 cn. 1 (CCL 148A,265 de Clercq).

cervolo hervorgerufen haben, wie Arbesmann aufzeigt⁴²⁶. Durch Abtönung der schwachbetonten Nebensilben kommt es zu Variationen; statt *vetolo* ist daher klassisch *vetulum*, statt *cervolo* *cervulum* zu lesen. Das sich dann einstellende *vetulum aut cervulum facere* (‘ein Kalb oder einen Hirsch machen’⁴²⁷) zielt auf einen besonders in Gallien, aber auch in Hispanien und Norditalien⁴²⁸ seit Ende des vierten Jahrhunderts bezeugten Festbrauch⁴²⁹, nämlich auf einen kostümierten Umzug an Neujahr, der wahrscheinlich mit dem Tragen von Masken verbunden ist⁴³⁰.

Pacian von Barcelona bezeugt am Ende des vierten Jahrhunderts die neujährliche Verkleidungspraxis⁴³¹. In seiner kurzen Schrift *Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam*, in der er verschiedene Formen der Sünde und ihre jeweilige Buße behandelt, erwähnt er sie (*cervulum facere*), allerdings ohne über ihre Ausgestaltung zu informieren. Caesarius von Arles ist in zwei Predigten ausführlicher. *Serm.* 13 moniert er, dass bis in seine Zeit auch von Christen weiterhin heidnische Traditionen fortgeführt würden, und nennt in diesem Zusammenhang ‘jene schmutzigste Schändlichkeit’, an Neujahr ein Lamm oder einen Hirsch zu mimen⁴³². In einer weiteren Predigt über die Kalenden des Januars, *serm.* 193, bezieht er sich darauf erneut. Christen sollen, auch wenn sie sich selbst nicht mehr verkleiden, gleichwohl darauf achten, dass die Umzüge mit Kostümierten nicht vor ihren Häusern vorüberziehen

426 Vgl. Arbesmann, *Cervuli* 93f.

427 Vgl. Denk, *Agniculum* 430f.; B. Maurenbrecher: ThlL 3 (1906/1912) 952 s. v. *cervulus*.

428 Vgl. Ambr. *Iob* 4,1,5 (CSEL 32,2,271 Schenkl): *Sed iam satis nobis in exordio tractatus sicut in principio anni more vulgi cervus adlusit.*

429 Vgl. Arbesmann, *Cervuli* 116.

430 Vgl. PsAug. *serm.* 129,2 (PL 39,2001): *In istis enim diebus miseri homines, et, quod peius est, aliqui baptizati, sumunt formas adulteras, species monstrosas, in quibus quidem sunt quae primum pudenda, aut potius dolenda sunt. Quis enim sapiens poterit credere, inveniri aliquos sanae mentis qui cervulum facientes, in ferarum se velint habitum commutare? Alii vestiuntur pellibus pecudum; alii assumunt capita bestiarum, gaudentes et exultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint, ut homines non esse videantur; Speyer, Maske 340f.*

431 Pacian. *paraen.* 1,3 (SCH 410,118 Granado): *Hoc enim puto proxime cervulus ille profecit, ut eo diligentius fieret, quo inpressius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti non compressisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.*

432 Caes. Arel. *serm.* 13,5 (CCL 103,67 Morin): *Et licet credam quod illa infelix consuetudo, quae de paganorum profana observatione remansit, iam vobis castigantibus de locis istis fuerit deo inspirante sublata, tamen si adhuc agnoscitis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de annicula vel cervulo exercere, ita durissime castigate, ut eos paeniteat rem sacrilegam commisisse.*

(*ante domos vestras venire*) und sie so Anteil an ihren Sünden haben (*peccatis eorum participes esse*⁴³³); die heidnischen Neujahrsfeiern scheinen hiernach noch äußerst lebendig, gegen die Caesarius und, möglicherweise in seiner Rezeption, auch die Konzilsväter von Auxerre einschreiten.

Zwei Argumente stehen im Hintergrund des kirchlichen Verbots. Zum einen wird die Verkleidung als unangemessene Entstellung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen gedeutet (*homo ad imaginem dei et similitudinem factus*), zum anderen, und dies scheint der dominierende Grund zu sein, werden die Christen so zu einem *sacrificium daemonum*, zu einem ‚Opfer der Dämonen‘⁴³⁴.

Der Kanon wendet sich zudem gegen einen weiteren Neujahrsbrauch, nämlich gegen den Austausch von Geschenken, den sog. *strenae* (hier *streneae*)⁴³⁵. Die Sitte beklagt Caesarius in den Sermones 192⁴³⁶ und 193⁴³⁷. Christen pflegen sie offenbar, während sie einem Bedürftigen Almosen (*beneficium*⁴³⁸) oder Feuer (*focum dare*⁴³⁹) verweigern.

Die Konzilsväter schärfen dagegen Interessantes ein: Sie untersagen nicht nur den heidnischen Geschenketausch, sondern lassen gleichsam einen Ersatz an seine Stelle treten: das Geben von Almosen (*in ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut et reliquis diebus*). Zwar machen sie deutlich, dass die *beneficia*

433 Caes. Arel. *serm.* 193,2 (CCL 104,784 Morin): *Quicumque ergo in kalendis ianuariis quibuscumque miseris hominibus sacrilego ritu insanientibus potius quam ludentibus aliquam humanitatem dederint, non hominibus sed daemonibus se dedisse cognoscant. Et ideo si in peccatis eorum participes esse non vultis, cervulum, sive anniculam, aut alia quaelibet portenta ante domos vestras venire non permittatis, sed castigate potius atque corripite et, si potestis, etiam cum severitate dstringite; ut de vestra salute et de aliorum correctione duplicem mercedem possitis deo remunerante percipere.*

434 Caes. Arel. *serm.* 193,1 (CCL 104,783 Morin): *Quid tam demens, quam inconpositis motibus et impudicis carminibus vitiorum laudes inverecunda delectatione cantare; indui ferino habitu, et capreae aut cervo similem fieri, ut homo ad imaginem dei et similitudinem factus sacrificium daemonum fiat?* sowie Arbesmann, *Cervuli* 111.

435 Zu Neujahrsgeschenken vgl. Stuißer, *Geschenk* 693–695.

436 Caes. Arel. *serm.* 192,3 (CCL 104,781 Morin) mit einer dem zu besprechenden Kanon parallelen Formulierung (*diabolicae strenae*): *Sunt enim qui in kalendis ianuariis ita auguria observant, ut focum de domo sua vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant; diabolicas etiam strenas et ab aliis accipiunt, et ipsi aliis tradunt.*

437 Caes. Arel. *serm.* 193,3 (CCL 104,784 Morin): *Sunt enim aliqui, quod peius est, quos ita observatio inimica subvertit, ut in die kalendarum, si forte aut vicinis aut peregrinantibus opus sit, etiam focum dare dissimulent; multi praeterea strenas et ipsi offerre, et ab aliis accipere solent.*

438 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 114 s. v. *beneficium*.

439 Vgl. F. Vollmer: ThLL 6,1 (1912/1926) 989,79f. s. v. *focus*.

so wie an jedem Tag gewährt werden sollen, aber durch die betonte Opposition zu den heidnischen *streneae* werden sie zu einem christlichen Substitut: So wie die Heiden an Neujahr Geschenke verteilen, so sollen die Christen Almosen spenden. Kann die Kirche auch den populären Austausch von Geschenken an Neujahr nicht vollständig unterbinden und konzediert sie daher seine Praxis, so deutet sie ihn christlich um und macht aus heidnischen *streneae* christliche *beneficia*⁴⁴⁰.

Nordafrika

Unter den erhaltenen nordafrikanischen Kirchenrechtsquellen ist nur auf einen kurzen Kanon des *Breviarium Hipponense* vJ. 397 hinzuweisen. Er verlangt neben der Aufnahme von Schauspielern (*scenici*) auch die von Apostaten, die sich bekehrt haben und zum Herrn zurückgekehrt sind.

*Ut scenicis vel apostaticis conversis vel reversis ad dominum gratia vel reconciliatio non negetur*⁴⁴¹.

„Dass Schauspielern oder Apostaten, die sich bekehrt haben oder zum Herrn zurückgekehrt sind, die Gnade oder Wiederaufnahme nicht verwehrt werde“.

Das genaue Verfahren der Rekonziliation wird nicht geregelt; umstritten ist offenbar, ob Abtrünnigen überhaupt die vom *Breviarium* verlangte Wiederaufnahme zu gewähren ist⁴⁴².

Hispanien

Sog. Konzil von Elvira

Unter dem Namen der Synode von Elvira⁴⁴³ werden 81 Kanones überliefert, die ähnlich den Konzilien von Ancyra und Arles für die frühkirchliche Sozial- und

440 Aug. *serm.* 198 (PL 38,1025) ruft ebenso dazu auf, an Neujahr anstelle heidnischer *streneae* christliche Almosen zu spenden (Baudy, *Commercium* 8f.), vgl. zur hier nicht mehr behandelten Verehrung Jupiters Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 15 (CCL 148A,257 de Clercq): *Ad nos pervenit quosdam de populis catholice fidei execrabili ritu die quinta feria, quod dicitur Iobis, multos excolere et operationem non facere. Quam rem pro dei timore execrantes et blasfemantes, quicumque ab ac die, preter festivitibus in eo die venientes, ausus vel ausa fuerit vacare et operam non facere, si ingenuus est aut ingenua, de ecclesia repellendum et sub penitentia mittendi anno uno, et elemosina et fletu satis faciat, ut eos dominus ignoscat; si serbus aut ancilla fuerit centena flagella correcti domino consignentur, ut ultra talia eos observare non permittant.*

441 Brev. Hippon. cn. 33 (CCL 149,42 Munier).

442 Vgl. Feldman, *Proselytism* 26.

443 Vgl. Weckwerth, *Clavis* 185–187 nr. 182.

Rechtsgeschichte von grundlegender Bedeutung sind. Die Forschungsliteratur zu diesem Konzil ist besonders zahlreich⁴⁴⁴. Umstritten ist die Frage, ob die erhaltenen Kanones einem eigenen Konzil oder einer kirchenrechtlichen Sammlung zuzurechnen sind⁴⁴⁵.

Elvira verwendet nur Kanon 46 das Verb *apostatare*, gleichwohl steht auch im Hintergrund zahlreicher weiterer Bestimmungen die Ahndung des Glaubensabfalls. Thematischer Schwerpunkt des Konzils ist die christliche Verhältnisbestimmung zu Heiden und Juden, die neben hier weniger interessierenden Fragen frühchristlicher Sexualethik⁴⁴⁶ ausführlich behandelt wird. Mit welchen Formen des Götzendienstes die Konzilsväter rechnen, geht aus einzelnen Kanones hervor⁴⁴⁷. Sie werden im Folgenden kurz aufgeführt, nicht aber eigens analysiert, da ihre Gegenstände bereits für andere Konzilien aufgearbeitet wurden.

Kanon eins untersagt getauften Christen die Darbringung des heidnischen Opfers. Christen, die als heidnische Priester⁴⁴⁸ (*sacerdotes*) zwar selbst keine Opfer darbringen oder sie durch Geld unterstützen, aber Kränze tragen und sich so am Kult beteiligen, sollen wiederum erst nach zwei Jahren die Kommunion empfangen, wie Kanon 55 festsetzt⁴⁴⁹. Eine weitere Bestimmung⁴⁵⁰ untersagt Gläubigen, auf das städtische Capitol zu steigen, um dort zu opfern. Gerade dieser Ort gilt Christen als Zentrum des Götzendienstes⁴⁵¹, Tertullian nennt

444 Vgl. u. a. Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 3–30; Piccaluga, *Societas* 35–48; Garciá Sánchez, *Derecho* 589–606.

445 Vgl. McKenna, *Paganism*; Meigne, *Concile* 361–387; Reichert, *Canones* 46–49; Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 3–9.

446 Vgl. u. a. Conc. Eliberit. cn. 7–10. 12–18. 33 (CCH 4,244f. 245–248. 253 Martínez Díez/Rodríguez).

447 Vgl. mit einem Überblick McKenna, *Paganism* 28–38; Teja, *Gentes* 197–227.

448 Zu christlichen *flamines* vgl. Conc. Eliberit. cn. 2–4 (CCH 4,242f. Martínez Díez/Rodríguez) sowie Teja, *Gentes* 207–211.

449 Conc. Eliberit. cn. 55 (CCH 4,259 Martínez Díez/Rodríguez): *Sacerdotes qui tantum coronas portant nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant, placuit post biennium accipere communionem*. Christlichen Eltern ist es zudem untersagt, ihre Töchter mit einem heidnischen *sacerdos* zu verheiraten: Conc. Eliberit. cn. 17 (CCH 4,247 Martínez Díez/Rodríguez): *Si quis forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem*.

450 Vgl. Conc. Eliberit. cn. 59 (CCH 4,261 Martínez Díez/Rodríguez): *Prohibendum ne quis christianus, ut gentilis, ad idolum capitolii causa sacrificandi ascendat et videat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta paenitentia recipiatur* sowie Reichert, *Canones* 180–182.

451 Vgl. Hermann/Dölger, *Capitolium* 855–860.

ihn einen ‚Tempel aller Dämonen‘⁴⁵². Dem weiteren kultischen Umfeld gehört auch die Regelung von Kanon 57 an⁴⁵³. *Matronae* und ihren Ehemännern ist untersagt, Kleidungsstücke für die Ausschmückung heidnischer Festumzüge zur Verfügung zu stellen (*pompa*); Zuwiderhandlungen werden mit einer dreijährigen Exkommunikation bestraft. Der kultische Hintergrund der Umzüge, die oftmals im Umfeld von Götterfesten anzusiedeln sind, lässt auch eine nur indirekte Beteiligung von Christen als gefährlichen Götzendienst erscheinen⁴⁵⁴.

Abgrenzungsversuche gegenüber Juden lassen die Kanones 49, 50 und 78 erkennen⁴⁵⁵. Kanon 49 untersagt christlichen ‚Eigentümern‘ (*possessores*), Segnungen der Feldfrüchte durch Juden zuzulassen⁴⁵⁶. Offenbar sind diese Pächter unter christlichen Grundherren⁴⁵⁷. Der Götzendienst ist bei derart rituellen Handlungen besonders manifest. Er liegt auch vor, wenn Christen gemeinsam mit Juden speisen. Zwar ist die Bestimmung von Kanon 50⁴⁵⁸ äußerst knapp, aber wie auf dem Konzil von Agde vJ. 506⁴⁵⁹ stehen wohl jüdische Feste (Sabbat, Pascha) im Hintergrund der Bestimmung, aufgrund deren Ausstrahlung Konversionen befürchtet werden⁴⁶⁰. Trotz der Kanones 47, 69

452 Tert. *spect.* 12,7 (CCL 1,239 Dekkers): (...) *quam Capitolium: Omnium daemonum templum est.*

453 Conc. Eliberit. cn. 57 (CCH 4,260 Martínez Díez/Rodríguez): *Matronae vel earum mariti ut vestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio temporis abstineantur.*

454 Vgl. Bömer, *Pompa* 1990f. sowie zur Verurteilung der heidnischen *spectacula* Conc. Eliberit. cn. 62 (CCH 4,262 Martínez Díez/Rodríguez): *Si auriga aut pantomimus credere voluerit, placuit ut prius artibus suis renuntiet et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur; qui si facere contra interdictum temptaverint, proiciantur ab ecclesia* sowie Teja, *Gentes* 213–218; Pastor Muñoz, *Concilio* 97–113.

455 Vgl. Garcías Iglesias, *Judios* 69–81; ders., *Cánones* 61–70, der auch im Hintergrund weiterer Kanones Abgrenzungsbestrebungen gegenüber jüdischem Einfluss vermutet; Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 14f.; Teja, *Gentes* 220–225 und Bradbury, *Jews* 509f.

456 Conc. Eliberit. cn. 49 (CCH 4,257f. Martínez Díez/Rodríguez): *Admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos, quos a deo percipiunt cum gratiarum actione, a iudaeis benedici, ne nostrum irritam et infirmam faciant benedictionem; si quis post interdictum facere usurpaverit, penitus ab ecclesia abiciatur; vgl. zur Interpretation Boddens Hosang, *Boundaries* 45–51.*

457 Vgl. Reichert, *Canones* 164f.

458 Conc. Eliberit. cn. 50 (CCH 4,258 Martínez Díez/Rodríguez): *Si vero quis clericus vel fidelis cum iudaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri ut debeat emendari.*

459 Vgl. dazu o. S. 210–213.

460 Vgl. Garcías Iglesias, *Cánones* 63; Boddens Hosang, *Boundaries* 53. 55f.

und 72, die allesamt außerehelichen Geschlechtsverkehr untersagen⁴⁶¹, verbieten die Konzilsväter ihn erneut Kanon 78 mit Juden oder Heiden⁴⁶² und betonen damit die Unerlaubtheit gerade solcher Beziehungen.

Als Strafe für die verschiedenen Formen des Götzendienstes legt Elvira den Ausschluss von der Kirchengemeinschaft (Exkommunikation)⁴⁶³ fest, oftmals ohne eine Befristung anzugeben. Dort, wo sie vermerkt ist, umfasst der Ausschluss von der Kommunion häufig eine Zeitspanne, die bis zum Tod reicht⁴⁶⁴.

Kanon 46

*Si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator, post decem annos placuit communionem accipere*⁴⁶⁵.

„Wenn ein getaufter Christ Apostat geworden und über eine geraume Zeit hin nicht zur Kirche gekommen ist, soll er, wenn er dennoch einmal umgekehrt und kein Götzendiener gewesen ist, nach zehn Jahren die Kommunion empfangen“.

Das Konzil von Elvira, das in zahlreichen Kanones die Gefahren des Götzendienstes bekämpft, erlässt in seinem 46. Kanon eine Bestimmung über getaufte Apostaten⁴⁶⁶. Kennzeichen des Glaubensabfalls ist allein, dass die Abtrünnigen über längere Zeit nicht mehr zur Kirche gekommen sind (*ad ecclesiam non accedere*)⁴⁶⁷; der Götzendienst wird explizit ausgeschlossen (*nec*

461 Vgl. Conc. Eliberit. cn. 47. 69. 72 (CCH 4,257. 264f. Martínez Díez/Rodríguez).

462 Conc. Eliberit. cn. 78 (CCH 4,267 Martínez Díez/Rodríguez): *Si quis fidelis habens uxorem cum iudaea vel gentile fuerit moechatus, a communione arceatur. Quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima paenitentia poterit dominicae sociari communioni.*

463 Vgl. McKenna, *Paganism* 29; Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 30 mit Anm. 124.

464 Vgl. Conc. Eliberit. cn. 9 (CCH 4,244f. Martínez Díez/Rodríguez): *Item femina fidelis quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem nisi quem reliquit, de saeculo exierit, nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit*; Conc. Eliberit. cn. 72 (CCH 4,265 Martínez Díez/Rodríguez): *Vel si fuerit ille fidelis quem accepit, communionem non accipiet nisi post decem annos acta legitima paenitentia, nisi infirmitatis coegerit velocius dari communionem.*

465 Conc. Eliberit. cn. 46 (CCH 4,257 Martínez Díez/Rodríguez).

466 *Fidelis* bezieht sich auf den getauften Christen; vgl. G. Jachmann: ThlL 6,1 (1912/1926) 657 s. v. *fidelis*. Der Katechumene, der vor der Taufe von seinem Vorhaben, Christ zu werden, ablässt, wird also von der Bestimmung nicht erfasst.

467 Zum Gottesdienstbesuch als Zeichen der Zugehörigkeit zum Christentum vgl. Aug. *conf.* 8,2,4 (CCL 27,115 Verheijen): *Non credam nec deputabo te inter christianos, nisi in ecclesia Christi videro*; Rebillard, *Christians* 64. 67f.

fuerit idolator)⁴⁶⁸. Die Zeitspanne, ab der ein Nichterscheinen als Ausdruck des Glaubensabfalls zu werten ist, bleibt unbestimmt: *per infinita tempora*. Elvira verwendet die Junktur bereits Kanon 45⁴⁶⁹, doch lässt sich auch hieraus die Angabe nicht präzisieren. Die genauere Definition des Zeitraums liegt offenbar in der Hand des zuständigen Bischofs.

Das festgesetzte Strafmaß ist, im Vergleich mit anderen Bestimmungen des als rigoristisch geltenden Konzils, milde: Es wird eine zehnjährige Kirchenbuße⁴⁷⁰ vorgeschrieben⁴⁷¹. Der Konditionalsatz *si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator* lässt hierfür zwei mögliche Gründe erkennen. Zum einen setzt er voraus, dass die Apostaten selbst wieder zur Kirche zurückkehren wollen (*reverti*), also bei ihnen eine Bekehrungsbereitschaft vorliegt, zum anderen, dass sie keine Götzendiener gewesen sind, d. h. selbst keine Opfer vollzogen haben (*nec fuerit idolator*). Gerade der zweite Grund darf im Urteil der Konzilsväter als bedeutend gelten: Die Abtrünnigen haben sich nicht des *crimen principale*, des Götzendienstes, schuldig gemacht⁴⁷².

Die Kanones des Konzils von Elvira thematisieren verschiedene Formen des Götzendienstes, die *ipso facto* Apostasie bedeuten. Wie die Syrische Didaskalie⁴⁷³ und das erste Konzil von Arles⁴⁷⁴ kennt aber auch Elvira eine weitere Form: die längere Kirchenferne. Die Gründe dafür, dass Gläubige den Gottesdiensten fernbleiben, liegen im Dunkel. Möglicherweise sind noch die Christenverfolgungen zu berücksichtigen, bei denen Christen, um der Bedrohung des Lebens zu entgehen, ihr Bekenntnis verheimlichten und infolgedessen die Kirchen nicht (mehr) aufsuchten⁴⁷⁵. Vielleicht spiegelt der Kanon aber auch das Nachlassen einer religiösen Praxis wieder: Gläubige wenden sich in nachlassendem Eifer für das Christentum ab, ohne damit zu praktizierenden Heiden zu werden (*nec fuerit idolator*).

468 Verfälschend die Paraphrase bei Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 17: ‚Der zur Kirche zurückgekehrte Apostat hingegen verfiel, auch wenn er lange Zeit keinen Götzenkult mehr betrieben hatte, einer zehnjährigen Kirchenbuße‘.

469 Conc. Eliberit. cn. 45 (CCH 4,256 Martínez Díez/Rodríguez): *Qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora numquam ad ecclesiam accesserit, (...)*.

470 Vgl. Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 16 sowie Reichert, *Canones* 159.

471 Vgl. Reichert, *Canones* 159.

472 Conc. Eliberit. cn. 1 (CCH 4,241f. Martínez Díez/Rodríguez): *Placuit inter eos qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere*.

473 Vgl. dazu o. S. 169f.

474 Vgl. dazu o. S. 208f.

475 Vgl. Gams, *Kirchengeschichte* 2,1,106.

Konzil von Braga vJ. 572

Die Provinzsynode des Jahres 572 ist das sog. zweite Konzil von Braga⁴⁷⁶. Auf ihm sind alle Bischöfe der Provinz Gallaecia versammelt. Martin von Braga nimmt als Metropolit des Versammlungsortes teil⁴⁷⁷. Unter dem Gesichtspunkt der Apostasie sind besonders die Kanones 71 bis 74 interessant, die die Pflege verschiedener heidnischer Bräuche untersagen. Ziel der Konzilsväter ist es, die Gläubigen von der *consuetudo paganorum*, der ererbten Tradition, zu trennen. Kanon 71 bestimmt eine fünfjährige Bußzeit für Christen, die Wahrsager und Magier (*divini et sortilegi*) in ihre Häuser einladen und Reinigungsriten (*lustrationes*) vornehmen⁴⁷⁸. Parallelen hierzu gibt es zahlreich, sowohl unter den östlichen als auch den westlichen Konzilien⁴⁷⁹. Eine Definition der *sortilegi* bietet, wie oben angeführt, Isidor von Sevilla. Hiernach werden die magischen Lose und Schriften verwendet, um die Zukunft vorherzusagen⁴⁸⁰. Der 73. Kanon untersagt die Feier der Kalenden an Neujahr und den Besuch heidnischer Feste zu ihren Ehren (*otia gentilia*)⁴⁸¹. Auch diese Bestimmungen sind bereits von gallischen Konzilen her bekannt⁴⁸². Thematische Neuerungen bieten die Kanones 72 und 74.

Kanon 72

Non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare et colere elementa aut lunam aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandas vel coniugia socianda,

,Christen soll es nicht erlaubt sein, an den heidnischen Traditionen festzuhalten, d. h. die Elemente, den Mond, den Lauf der Sterne oder den leeren Trug der Zeichen zu beobachten und sich nach ihnen beim Hausbau, der Aussat, der Pflanzung von Bäumen oder der Eheschließung zu richten.

476 Vgl. Weckwerth, *Clavis* 195 nr. 193.

477 Vgl. Gams, *Kirchengeschichte* 2,1,462–464; Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 86f.

478 Vgl. Conc. Bracar. vJ. 572 cn. 71 (103 Vives): *Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegos in domo sua introduxerit, quasi ut malum foras mittant aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant, quinque annis poenitentiam agant.*

479 Vgl. dazu o. S. 188f. sowie u. S. 253f.

480 Isid. *orig.* 8,9,28 Lindsay: *Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt*; vgl. McKenna, *Paganism* 112f.

481 *Canones ex orientalium antiquorum patrum synodis a venerabile Martino episcopo vel ab omni Bracarensi synodo excerpti vel emendati tituli* = Conc. Bracar. vJ. 572 cn. 73 (103 Vives): *Non liceat iniquas observationes agere kalendarum et otii vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis haec observatio paganismi est*; vgl. García de Diego, *Religión* 428.

482 Vgl. o. S. 225–228.

*scribuntur enim: Omnia quae facitis aut in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi facite, gratias agentes deo*⁴⁸³.

Denn es steht geschrieben: Alles, was ihr tut in Wort und Tat, tut im Namen unseres Herrn Jesus Christus und dankt Gott‘.

Zur Bekämpfung der *traditiones gentilium*, ‚der heidnischen Bräuche‘, zählt die Einschränkung magischer Vorstellungen, an Gestirnen und Zeichen könne der zu erwartende Erfolg menschlicher Handlungen abgelesen werden⁴⁸⁴. Christen übernehmen diese offenbar mit der Tradition ihrer Umwelt und stellen ihr Leben damit unter den heidnischen Glauben und dessen Wirksamkeit, nicht unter den Glauben an Jesus Christus. Der biblische Referenztext macht auf den Widerspruch aufmerksam, der daraus zum christlichen Bekenntnis resultiert (Col. 3,17).

Kanon 74

*Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes attendere nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum deus creator omnium et dominus honoretur*⁴⁸⁵.

‚Es soll nicht erlaubt sein, bei der Sammlung von Kräutern, die als Heilmittel verwendet werden, seine Aufmerksamkeit auf irgendwelche Sprüche oder Zauberformeln zu richten, es sei denn nur zusammen mit dem (scil. Sprechen) des Glaubensbekenntnisses oder des Vaterunsers, damit nur Gott, der Schöpfer und Herr aller Dinge, verehrt werde‘.

Die Verbindung von Medizin und Magie ist in der Antike verbreitet. Zauberformeln werden nicht erst bei Heilverfahren, sondern bereits bei der Zusammenstellung bzw. Sammlung von Kräutern⁴⁸⁶, die als Bestandteil von Heilmitteln dienen, gesprochen⁴⁸⁷. Christlicherseits bedingt dies eine kritische

483 *Canones ex orientalium antiquorum patrum synodis a venerabile Martino episcopo vel ab omni Bracarensi synodo excerpti vel emendati tituli* = Conc. Bracar. vJ. 572 cn. 72 (103 Vives).

484 Paulus beschuldigt die Galater der heidnischen Beobachtung von Tagen und Zeiten (Gal. 4,8–11); vgl. dazu o. S. 86f.

485 *Canones ex orientalium antiquorum patrum synodis a venerabile Martino episcopo vel ab omni Bracarensi synodo excerpti vel emendati tituli* = Conc. Bracar. vJ. 572 cn. 74 (103 Vives).

486 Vgl. Schöpf, *Zauberkräuter*.

487 So werden nach Theophr. *hist. plant.* 9,8,8 Zauberformeln gesprochen, wenn das der Hekate heilige Alraun ausgegraben wird. Eine Form des Zwergholunders, Attich, hilft

Einstellung gegenüber der Heilkunde, die in die Nähe des Götzendienstes tritt⁴⁸⁸. Nach Tertullian sind es etwa gerade die gefallenen Engel, die die Menschen mit den Kräften der Kräuter und Zaubersprüchen bekannt gemacht haben⁴⁸⁹.

Der Kanon ermöglicht, vergleichbar der bereits besprochenen Norm des Konzils von Auxerre⁴⁹⁰, einen aufschlussreichen Einblick darin, wie die Kirche zu einer Christianisierung heidnischer Gesellschaftsbereiche gelangt. Er fordert dazu auf, die Sammlung der Kräuter mit dem Sprechen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers zu verbinden. Die Synode untersagt also nicht die magischen *observationes aut incantationes*, sondern christianisiert sie, damit nur der Herr ‚geehrt werde‘. Die Konzilsväter machen eine Konzession in einem Bereich, der durch den Glauben an die Wirksamkeit fester iatromagischer Formeln andernfalls nur schwer veränderbar (d. h. christianisierbar) ist⁴⁹¹. War in Auxerre eine christliche Umdeutung heidnischer Bräuche zu beobachten, so begegnet hier die Einbindung heidnischer Zaubersprüche in einem neu geschaffenen christlichen Kontext.

Konzil von Toledo vJ. 633

Das vierte Konzil von Toledo tritt am Ende des Jahres 633 zusammen⁴⁹². Sisenand ist seit 631 hispanischer König, der sich nach den Unruhen um Suinthila und den Aufstand des Adels um eine Konsolidierung der Macht bemüht. Diesem

nach antik-magischer Vorstellung gegen Schlangenbisse. Beim Abschneiden der Pflanze wird zu *malas bestias* gesungen (PsApul. herb. 92,3 [CML 4,166f. Howald/Sigerist]).

488 Vgl. den Überblick bei Jüttner, *Heilmittel* 266–268.

489 Vgl. Tert. *cult. fem.* 1,2,1 (CCL 1,344 Kroymann): *Nam cum et materias quasdam bene occultas et artes plerasque non bene revelatas saeculo multo magis imperito prodidissent, – siquidem et metallorum opera nudaverunt et herbarum ingenia traduxerant et incantationum vires provulgaverant et omnem curiositatem usque ad stellarum interpretationem resignaverant – proprie et quasi peculiariter feminis instrumentum istud muliebris gloriae contulerunt* (scil. angeli mali): (...).

490 Vgl. dazu o. S. 225–228.

491 Zur Bekämpfung der Idolatrie in der Hispania vgl. auch Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 16 (CCH 5,122f. Martínez Díez/Rodríguez): *Quoniam paene per omnem Spaniam sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit, hoc cum consensu gloriosissimi principis sancta synodus ordinavit, ut omnis sacerdos in loco suo una cum iudice territorii sacrilegium memoratum studiose perquirat et exterminari inventa non differat. Homines vero qui ad talem errorem concurrunt, salvo discrimine animae, qua potuerint animadversione coerceant. Quod si neglexerint, sciant se utrique excommunicationis periculum esse subituros. Si qui vero domini extirpare hoc malum a possessione sua neglexerint vel familiae suae prohibere noluerint, ab episcopo et ipsi a communione pellantur.*

492 Vgl. Weckwerth, *Clavis* 209 nr. 217.

Zweck soll auch das vierte Konzil von Toledo, ein Generalkonzil, dienen und mit seinen Kanones zur Lösung anliegender kirchlicher Probleme beitragen⁴⁹³. Die Bestimmungen befassen sich dazu mit Fragen der Liturgie, des Klerus und der Mönchs- und Bußdisziplin⁴⁹⁴.

Hinsichtlich der Apostasie erlässt das Konzil Kanones gegen magische Praktiken von Klerikern, die von ihren Themen her schon von Elvira⁴⁹⁵ und von Vorgängerkonzilien bekannt sind⁴⁹⁶, sowie zum Verhältnis von Christen und Juden. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem Lebenswandel der vom Judentum zum Christentum Konvertierten⁴⁹⁷. Im Hintergrund stehen die Auswirkungen einer repressiven Judenpolitik⁴⁹⁸, vor allem unter König Sisebut (612/621); mehrere Gesetze dieser Zeit sind in der *Lex Visigothorum* erhalten⁴⁹⁹. Jüdische Bürger wurden nach einer heute nur noch indirekt bezeugten Bestimmung aufgefordert, die Taufe zu empfangen oder das Land zu verlassen⁵⁰⁰.

Eine Folge der Religionspolitik Sisebuts sind ohne innere Überzeugung empfangene Taufen: Juden, die unter dem Eindruck äußeren Zwangs den christlichen Glauben angenommen haben, pflegen wohl oft im Verborgenen die ererbten Bräuche weiter⁵⁰¹. Die Gefahr der Apostasie wird daher gerade bei jüdischen Konvertiten als hoch eingeschätzt⁵⁰² und lässt eine umfangreiche

493 Vgl. Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 144f.

494 Vgl. mit einem Überblick Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 148–164.

495 Zum sog. Konzil von Elvira vgl. o. S. 228–232.

496 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 29 (CCH 5,218 Martínez Díez/Rodríguez): *Si episcopus quis aut presbyter sive diaconus vel quilibet ex ordine clericorum magos aut haruspices aut hariosos, aut certe augures vel sortilegos vel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii poenam excipiat ibique perpetua paenitentia deditus scelus admissum sacrilegii luat*; vgl. Hillgarth, *Religion* 47f.

497 Vgl. González García, *Iglesia* 672.

498 Vgl. González García, *Iglesia* 671f.; García Iglesias, *Judios* 106–110; Bradbury, *Jews* 513.

499 Vgl. etwa Lex Visigoth. 12,2,13f. (MGH Leg. Sect. 1,1,418–423 Zeumer).

500 Cont. Hispana 15 (MGH Auct. Ant. 11,339 Mommsen): *Iudeos ad Christi fidem vi convocat*; Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 164f.; vgl. auch Isid. *Goth.* 60 (MGH Auct. Ant. 11,291 Mommsen): (...) *qui* (scil. Sisebutus) *in initio regni iudaeos ad fidem christianam permoveans aemulationem quidem habuit*.

501 Vgl. González-Salineró, *Anti-judaism* 146.

502 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 62 (CCH 5,239 Martínez Díez/Rodríguez): *Saepe malorum consortia etiam bonos corrumpunt; quanto magis eos qui vitia prona sunt. Nulla igitur ultra communio sit hebraeis ad fidem christianam translatis cum his qui adhuc in veteri ritu consistunt*,

Gesetzgebung aufkommen. Nach nur einem mit Juden befassten Kanon auf dem dritten Toletanum⁵⁰³ sind es jetzt zehn Bestimmungen, die dem Thema gewidmet sind und seine Brisanz verdeutlichen. Gegenstände sind neben den nachfolgend ausführlicher darzustellenden Bestimmungen u. a. das Verbot für Juden, öffentliche Ämter auszuüben⁵⁰⁴, der Konversionszwang, wenn Juden mit Christinnen verheiratet sind⁵⁰⁵, und die christliche Erziehung jüdischer Kinder in Klöstern⁵⁰⁶. Das Ziel ist eine vollkommene Christianisierung der Gesellschaft⁵⁰⁷.

ne forte eorum participio subvertantur. Quicumque igitur amodo ex his qui baptizati sunt, infidelium consortia non vitaverint, et hi christianis donentur et illi publicis caedibus deputentur.

- 503 Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 14 (CCH 5,120f. Martínez Díez/Rodríguez): *Suggestente concilio id gloriosissimus dominus noster canonibus inserendum praecepit, ut iudaeis non liceat christianas habere uxores vel concubinas, neque mancipium christianum in usus proprios comparare. Sed et si qui filii ex tali coniugio nati sunt, assumendos esse ad baptisma. Nulla officia publica eos opus est agere per qua eis occasio tribuatur poenam christianis inferre. Si qui vero christiani ab eis iudaismo ritu sunt maculati, vel etiam circumcisi, non reddito pretio ad libertatem et religionem redeant christianam.* Für heidnische Praktiken, die von der kirchlichen Disziplin als Apostasie beurteilt werden, vgl. Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 23 (CCH 5,131f. Martínez Díez/Rodríguez): *Exterminanda omnino est irreligiosa consuetudo quam vulgus per sanctorum sollemnitates agere consuevit, ut populi qui debent officia divina attendere, saltationibus et turpibus invigilent canticis, non solum sibi nocentes sed et religiosorum officiis praestrepentes. Hoc etenim ut ab omni Spania depellatur, sacerdotum et iudicum a concilio sancto curae committitur.*
- 504 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 65 (CCH 5,240f. Martínez Díez/Rodríguez): *Praecipiente domino atque excellentissimo Sisenando rege, id constituit sanctum concilium, ut iudaei aut ii qui ex iudaeis sunt, officia publica nullatenus appetant, quia sub hac occasione christianis iniuriam faciunt;* Bradbury, *Jews* 513 sowie mit gleicher Bestimmung bereits Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 14 (CCH 5,120f. Martínez Díez/Rodríguez).
- 505 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 63 (CCH 5,239f. Martínez Díez/Rodríguez) sowie Mühlenkamp, *Mischehe* 861f.
- 506 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 60 (CCH 5,238 Martínez Díez/Rodríguez).
- 507 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 638 cn. 3 (CCH 5,304f. Martínez Díez/Rodríguez): *Inflexibilis iudaeorum perfidia deflexa tandem videtur pietate et potentia superna. Hinc enim liquet quod inspiramine summi dei excellentissimus et christianissimus princeps ardore fidei inflammatus cum regni sui sacerdotibus praevericationes et supprestitutiones eorum eradicare elegit funditus, nec sinit degere in regno suo eum qui non sit catholicus;* González-Salineró, *Anti-judaism* 128.

Kanon 59

Plerique qui ex iudaeis dudum ad christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes in Christo non solum iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam et abominandas circumcisiones exercere praesumpserunt.

De quibus consultu piissimi ac religiosissimi domni nostri Sisenandi regis hoc sanctum decrevit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum christiani dogmatis revocentur, ut quos voluntas propria non emendat, animadversio sacerdotalis coerceat.

*Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur, si servi, pro iniuria corporis sui libertati tradantur*⁵⁰⁸.

„Sehr viele, die vor längerer Zeit vom Judentum zum Christentum konvertiert sind und jetzt Christus verspotten⁵⁰⁹, haben bekanntlich nicht nur jüdische Bräuche gepflegt, sondern es auch gewagt, verwünschenswerte Beschneidungen vorzunehmen.

Über diese hat die heilige Synode auf den Rat des rechtschaffensten und gottesfürchtigsten Königs Sisenand, unseres Herrn, hin beschlossen, dass solche Apostaten, von bischöflicher Autorität getadelt, zur christlichen Religion zurückgerufen werden sollen, damit die, die der eigene Wille nicht bessert, der bischöfliche Tadel mäßige.

Die, die sie beschnitten haben, sollen, wenn sie ihre Söhne sind, vom Umgang mit ihren Eltern getrennt werden; wenn sie Sklaven sind, sollen sie für das gegen ihren Körper erlittene Unrecht, freigelassen werden‘.

Kanon 59 ist mit Juden befasst, die zwar zum Christentum konvertiert sind, dann aber erneut ‚jüdische Bräuche‘ (*Iudaici ritus*) aufgenommen und besonders Konversionen zum Judentum durch ‚Beschneidungen‘ (*circumcisiones*) unterstützt haben.

Der Kanon setzt die Situation unter äußerem Druck erfolgter Konversionen zum Christentum voraus, wie sie aus der Regierungszeit König Sisebuts bekannt sind. Dem Konzil gelten vormalige Juden, die trotz Taufe der alten Religion zuneigen, als *transgressores*, als Apostaten. Dennoch fordert es dazu

508 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 59 (CCH 5,237f. Martínez Díez/Rodríguez).

509 Das Konzil vermeidet es, die konvertierten Juden als Christen zu bezeichnen. Stattdessen verwendet es Umschreibungen; vgl. auch cn. 61 (CCH 5,238 Martínez Díez/Rodríguez): *Iudaei baptizati*; cn. 64 (CCH 5,240 Martínez Díez/Rodríguez): *Iudaei ergo qui dudum christiani effecti sunt*; vgl. Bradbury, *Jews* 513.

auf, sie zur Kirche zurückzuführen (*ad cultum christiani dogmatis revocare*) und sie erneut aufzunehmen⁵¹⁰. Eine Bußstrafe wird nicht explizit genannt; zu vermuten ist aber, dass mit den Verben *corripere* und *coercere* zumindest auf Äquivalente kirchlicher Disziplin angespielt wird⁵¹¹.

Die Konzilsväter, die künftig Zwangstaufen untersagen und die Notwendigkeit des freien Willens⁵¹² bei der Glaubensannahme betonen⁵¹³, fordern bereits Kanon 57, dass Juden, die Taufe, Salbung und Eucharistie empfangen haben, den christlichen Glauben wahren sollen. Es ist für sie unerheblich, ob dieser nur unter Gewalt oder Zwang angenommen wurde⁵¹⁴. Die *fides* bleibt nach Auffassung der Väter davon unberührt, die ‚sakramentale Wirklichkeit‘⁵¹⁵ wirkt auch ohne innere Zustimmung des Initiierten und verpflichtet zur dauerhaften Wahrung des Glaubens. Isidor von Sevilla, der führende Bischof des Konzils, beschreibt in den *Origines* den inneren Wandel, der durch die Taufe bewirkt wird⁵¹⁶:

(...), *quia ibi homo spiritu gratiae in melius inmutatur, et longe aliud quam erat efficitur*⁵¹⁷.

‚(...), weil der Mensch dort (scil. in der Taufe) durch den Geist der Gnade zum Besseren gewandelt und ganz anders wird, als er war‘.

Der 59. Kanon fordert daher nicht den Ausschluss der Apostaten, sondern im Gegenteil ihre Rückführung. Die Taufe, die als Rechtsakt interpretiert

510 Die Konzilsväter bestrafen Apostaten hingegen grundsätzlich mit dem Kirchenausschluss (Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 55 [CCH 5,233f. Martínez Díez/Rodríguez]): (...) *Quod si reverti non possunt, vere ut apostatae anathematis sententiae subiciantur*.

511 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 163 s. v. *coerceo*; 226 s. v. *corripio*.

512 Der 59. Kanon nennt auch die *propria voluntas*.

513 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 57 (CCH 5,235 Martínez Díez/Rodríguez): *De iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre* sowie Drews, *Juden* 440f.

514 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 57 (CCH 5,235f. Martínez Díez/Rodríguez): *Qui autem iam pridem ad christianitatem venire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis divinis associatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt, tenere cogantur ne nomen domini blasphemetur et fidem quam susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur*.

515 Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 165.

516 Vgl. Drews, *Juden* 441.

517 Isid. *orig.* 6,19,43 Lindsay.

wird⁵¹⁸ und als *character indelebilis* unverlierbar ist, verpflichtet gegenüber dem christlichen Glauben. Daraus folgt, dass Strafe und Disziplinierung für den Normverstoß (die Apostasie) zum Christentum zurückführen sollen. Die Anwendung von Zwang ist zulässig⁵¹⁹.

Der letzte Satz des Kanons trifft zwei weitere Bestimmungen, die Initiationen zum Judentum und Proselytismus einschränken. Apostaten, die ihre Söhne beschneiden, sollen den Kontakt zu ihnen einbüßen; wird die Beschneidung an Sklaven vorgenommen, sollen sie die Freiheit erlangen. Beide Regelungen dienen der Abschreckung. Hinsichtlich der Sklaven existieren Parallelen in der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung, die ebenfalls den Eigentumsverlust bei Proselytismus vorschreiben und dem Missbrauch des Abhängigkeitsverhältnisses vorbeugen wollen⁵²⁰.

Sisebut verbietet bereits vor dem vierten Toletanum die Beschneidung von Christen, Recceswinth später, indem er die Norm Sisebuts integriert⁵²¹, gar die Beschneidung aller Juden unter Androhung der Kapitalstrafe⁵²². Kanon 66 des vierten Konzils von Toledo untersagt Juden zudem den Besitz oder Kauf christlicher Sklaven. Christen, die sich noch im Eigentum von Juden befinden, sollen durch den König die Freiheit erlangen (*libertatem consequi*⁵²³), eine Bestimmung, die Justinian bereits rund 100 Jahre zuvor traf⁵²⁴.

518 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 57 (CCH 5,235 Martínez Díez/Rodríguez): (...), *ut integra sit forma iustitiae*.

519 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 57 (CCH 5,236 Martínez Díez/Rodríguez): (...) *ut fidem etiam quam vi vel necessitate susceperunt, tenere cogantur ne* (...).

520 Vgl. Const. Sirm. 4 vJ. 336 (1,2,910f. Krueger/Mommsen); Lex Visigoth. 12,2,7 (MGH Leg. Sect. 1,1,415 Zeumer): *Nullus iudeorum circumcisionem operabitur carnis. Nullus hanc sibi fieri patietur indemnus. Non servus, non ingenuus aut libertus, incola vel extraneus, eiusdem detestendae sectionis obprobrium quacumque occasione aut perferet aut alteri inferre presumat*; Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 31 (CCL 148A,140 de Clercq) sowie Linder, *Status* 166; González-Salineró, *Anti-judaism* 132; Bradbury, *Jews* 512.

521 Vgl. Lex Visigoth. 12,2,14 (MGH Leg. Sect. 1,1,421f. Zeumer): *Quod si hebreus circumciderit christianum, aut christianam in suam sectam ritumve transduxerit, cum argumento denuntiantis capitali subiaceat supplicio*, (...).

522 Vgl. Lex Visigoth. 12,2,7 (MGH Leg. Sect. 1,1,415 Zeumer).

523 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 66 (CCH 5,241f. Martínez Díez/Rodríguez): *Ex decreto gloriosissimi principis hoc sanctum elegit concilium ut iudaeis non liceat christianos servos habere, nec christiana mancipia emere, nec cuiusquam consequi largitate. Nefas est enim ut membra Christi serviant antichristi ministris. Quod si deinceps servos christianos vel ancillas iudaei habere praesumpserint, sublatis ab eorum dominatu libertatem a principe consequantur*.

524 Cod. Iust. 1,3,54(56) vJ. 534; 1,10,2 vJ. 527/534 (2,37f. 62 Krueger); vgl. Linder, *Status* 166 sowie o. S. 224.

Kanon 61

Iudaei baptizati si postea praevaricantes in Christum qualibet poena damnati exstiterint, a rebus eorum fideles filios excludi non oportebit quia, ut scriptum est: Filius non portabit iniquitatem patris (Hes. 18,20)⁵²⁵.

‚Wenn getaufte Juden später von Christus abgefallen und mit irgendeiner Strafe belegt worden sind, sollen ihre gläubigen Nachkommen nicht von ihrem Besitz ausgeschlossen werden, weil es in der Schrift heißt: Der Sohn trage nicht die Schuld seines Vaters (Hes. 18,20)‘.

Gläubige Nachkommen (*fideles filii*) sollen nicht das Familienvermögen (*res*) einbüßen, wenn ihre Eltern Apostaten geworden sind⁵²⁶. Die knappe Bestimmung von Kanon 61 schützt vor Eigentumsverlust, der nach staatlicher Gesetzgebung aus dem Glaubensabfall resultiert⁵²⁷.

Kanon 64

Non potest erga homines esse fidelis qui deo exstiterit infidus. Iudaei ergo qui dudum christiani effecti sunt et nunc in Christi fidem praevaricati sunt, ad testimonium dicendum admitti non debent quamvis esse christianos annuntient, quia sicut in fide Christi suspecti sunt, ita et in testimonio humano dubii habentur.

‚Einer, der Gott gegenüber treulos geworden ist, kann nicht gegenüber seinen Mitmenschen als glaubwürdig gelten. Also dürfen auch Juden, die vormals Christen geworden sind und nun vom Glauben an Christus abgefallen sind, nicht zur Ablegung eines Zeugnisses zugelassen werden, wie sehr sie auch behaupten, Christen zu sein, weil sie, so wie sie hinsichtlich ihres christlichen Glaubens in Verdacht geraten sind, so auch hinsichtlich ihrer menschlichen Zeugnisfähigkeit als zweifelhaft anzusehen sind.‘

⁵²⁵ Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 61 (CCH 5,238 Martínez Díez/Rodríguez).

⁵²⁶ Valentinian III. schützt iJ. 426 zum Christentum konvertierte Kinder vor Enterbung durch ihre jüdischen Eltern (Cod. Theod. 16,8,28 vJ. 426 [1,2,894f. Krueger/Mommsen]); vgl. Linder, *Status* 162.

⁵²⁷ Vgl. Katz, *Jews* 50f. sowie zu antijüdischen Kanones auf dem vierten Konzil von Toledo Orlandis/Ramos-Lisson, *Synoden* 164–166.

*Infirmari ergo oportet eorum testimonium qui in fide falsi docentur, nec eis esse credendum qui veritatis a se fidem abiciunt*⁵²⁸.

Also muss auch das Zeugnis von denjenigen für ungültig erklärt werden, die im Glauben als abtrünnig erwiesen werden, und ihnen, die die Treue zur Wahrheit von sich werfen, darf kein Glaube geschenkt werden‘.

Eine Sentenz eröffnet den Kanon, die als Begründung der nachfolgenden kirchlichen Bestimmung dient: Aus der Treulosigkeit gegenüber Gott lässt sich in der Sicht der Konzilsväter auf ein vergleichbares Verhalten im zwischenmenschlichen Bereich schließen. Das Wort *infidus* steht im Gegensatz zu *fidelis*⁵²⁹ und gehört wie *perfidus* und *nefarius* zur typisch antijüdischen Polemik⁵³⁰. Ein *infidus* unterliegt gesellschaftlich der *infamia*⁵³¹ und ist rechtlichen Einschränkungen unterworfen. – Dem vom Judentum zum Christentum Konvertierten, der, um die Argumentation der Sentenz nachzuahmen, gegenüber Gott treulos wird und abfällt (*praevaricari*), kann auch im zwischenmenschlichen Bereich kein Vertrauen mehr entgegengebracht werden. In der Konsequenz der Konzilsväter muss ihm daher das Recht, als Zeuge aufzutreten, aberkannt⁵³² und sein (abgelegtes) Zeugnis für ungültig erklärt werden (*infirmari* hat rechtliche Konnotation⁵³³). Der kausale Nebensatz *quia sicut in fide Christi suspecti sunt, ita et in testimonio humano dubii habentur* macht die Übertragung der sentenzartigen Eröffnung auf den Rechtsgegenstand (Aufhebung der Zeugnisfähigkeit und Annullierung gegebener Zeugnisse) deutlich. – Grundsätzliche Einschränkungen der Zeugnisfähigkeit von Juden, die gleichwohl nicht auf die Apostasie bezogen sind, bestehen im staatlichen Recht. Die *Lex Visigothorum* untersagt in der Mitte des sechsten Jahrhunderts,

528 Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 64 (CCH 5,240 Martínez Díez/Rodríguez).

529 Vgl. H. Schmeck: ThLL 7 (1934/1954) 1418 s. v. infidus.

530 Vgl. Y. Oshiba: ThLL 10,1,1,1391 (1982/2010) 1391f. s. v. perfidus.

531 Vgl. Pfaff, *Infamia* 1537–1540 sowie zur Infamia im Kirchenrecht May, *Anfänge* 77–94.

532 Der Entzug der Zeugnisfähigkeit ist auch im staatlichen Recht eine typische Folge der Infamie-Strafe; vgl. May, *Anfänge* 77–94, bes. 86.

533 Vgl. Cod. Theod. 15,14,2 vJ. 325 (1,2,828 Krueger/Mommsen): *Tyranni et iudicum eius gestis infirmatis nemo per calumniam velit quod sponte ipse fecit evertere nec quod legitime gestum est*; 15,14,5 vJ. 352 (1,2,828 Krueger/Mommsen): *Quae tyrannus vel eius iudices contra ius statuerunt, infirmari iubemus reddita possessione expulsi, ut qui vult ab initio agat* sowie Heumann/Seckel, *Handlexikon* 265 s. v. infirmare.

wie zuvor Justinian⁵³⁴, Juden, gegen Christen Zeugnis abzulegen, gleichgültig, ob diese Freie oder Sklaven sind⁵³⁵.

d Schreiben römischer Bischöfe

Unter den römischen Bischöfen thematisiert erstmals Siricius von Rom die Apostasie. Auf die Stelle ist bereits im Zusammenhang altkirchlicher Definitionen des Glaubensabfalls hingewiesen worden⁵³⁶. Siricius verfasst im Februar 385 einen Brief an seinen hispanischen Amtskollegen Himerius von Tarragona, der sich mit verschiedenen Fragen der Kirchendisziplin an Rom gewendet hatte. Im dritten Kapitel heißt es:

Adiectum est etiam quosdam christianos ad apostasiam, quod dici nefas est, transeuntes et idolorum cultu ac sacrificiorum contaminatione profanatos. Quos a Christi corpore et sanguine, quo dudum redempti fuerant renascendo, iubemus abscidi.

Et si resipiscentes forte aliquando fuerint ad lamenta conversi, his, quam diu vivunt, agenda poenitentia est et in ultimo fine suo reconciliationis gratia tribuenda, quia, docente domino: Nolumus mortem peccatoris, tantum ut convertatur et vivat (Hes. 18,23)⁵³⁷.

„Auch ist angemerkt worden, dass gewisse Christen zur Apostasie – was schon ein Frevel ist, es überhaupt auszusprechen – abgefallen und sowohl durch die Verehrung von Götzen als auch die Befleckung mit Opfern entweiht worden sind. Wir ordnen an, diese von Leib und Blut Christi, durch den sie schon lange zur Wiedergeburt erlöst worden waren, fernzuhalten.

Und wenn einmal (irgend)welche wieder zur Vernunft kommen und sich zur Wehklage bekehrt haben, müssen sie lebenslang Buße tun, und am äußersten Ende ihres Lebens soll ihnen die Gnade der Wiederaufnahme zuteil werden, weil wir, wie der Herr lehrt, nicht den Tod des Sünders wollen, sondern nur dass er sich bekehrt und lebt (Hes. 18,23)⁵³⁸.

534 Cod. Iust. 1,5,21 praeft. vJ. 531 (2,59 Krueger): *Quoniam multi iudices in dirimendis litigiis nos interpellaverunt, indigentes nostro oraculo, ut eis reseretur, quid de testibus haereticis statuendum sit, utrumne accipiantur eorum testimonia an respiciantur, sancimus contra orthodoxos quidem litigantes nemini haeretico vel etiam his qui iudaicam superstitionem colunt esse in testimonia communionem, sive utraque pars orthodoxa sit sive altera.* Im Jahr 537 wird die Bestimmung erneut bekräftigt (Nov. Iust. 45 [3,277–279 Schoell/Kroll]); vgl. Linder, *Status* 162.

535 Lex Visigoth. 12,2,9f. (MGH Leg. Sect. 1,1,416f. Zeumer); vgl. Bradbury, *Jews* 514.

536 Vgl. o. S. 16f.

537 Sir. ep. 1,3 (90 Zechiel-Eckes).

538 Dt. Übers.: 108 Hornung, *Directa*.

Für Siricius besteht die Apostasie in der Verehrung von Götzen (diese sind hier wahrscheinlich auf heidnische Götter- und Herrscherstandbilder einzugrenzen⁵³⁹) und der Darbringung des paganen Opfers⁵⁴⁰. Im Anschluss an die Formulierung des Tatbestands (*ad apostasiam [...] transeuntes et idolorum cultu et sacrificorum contaminatione profanati*) erscheint die Rechtsfolge. Sie setzt eine lebenslange Bußzeit fest, die erst am Lebensende mit der Rekonziliation beendet werden soll. Als biblische Begründung dient Hes. 18,23: ‚Habe ich etwa Gefallen am Tod des Schuldigen – Spruch Gottes, des Herrn – und nicht vielmehr daran, dass er seine bösen Wege verlässt und so am Leben bleibt‘. Die Stelle steht dort im Kontext einer Mahnrede des Propheten an Israel⁵⁴¹.

Die Rechtsauffassung des römischen Bischofs scheint hier vom biblischen Text geprägt. Denn wie Siricius Bekehrung und Bußbereitschaft zur Voraussetzung der Wiederaufnahme macht, so knüpft auch Ezechiel im Bildwort die Verheißung ewigen Lebens an Bedingungen: ‚Wenn der Schuldige sich von allen Sünden abwendet, auf alle meine Gesetze achtet und nach Recht und Gerechtigkeit handelt, dann wird er bestimmt am Leben bleiben und nicht sterben‘⁵⁴². Die Ableitung der Strafbestimmung aus Ezechiel ist deutlich. Die Einsicht in das Vergehen und die Bereitschaft zur Umkehr müssen, wie im biblischen Bezugstext die Umkehr dem ewigen Leben, der Übernahme der Buße vorausgehen. Dann ist der römische Bischof zur Aufnahme des Sünders unter die Büßers und schließlich zur Rekonziliation am Lebensende bereit.

Innozenz von Rom bezieht sich in seinem 17. Brief auf die Apostasie⁵⁴³. Er wendet sich an die mazedonischen Bischöfe, die, wie sich aus der Praefatio ergibt, zuvor mehrere Schriftstücke durch einen Boten (*vestrarum portitor litterarum*⁵⁴⁴) nach Rom überbringen ließen und über Aspekte der kirchlichen Disziplin informierten. Es ist nicht deutlich, ob es sich bei den Dokumenten wirklich um eine Anfrage handelt, auch wenn Innozenz sie selbstbewusst mit

539 Vgl. Hornung, *Directa* 109.

540 Zur Interpretation vgl. Hornung, *Directa* 112–114.

541 Zur Interpretation vgl. Zimmerli, *Ezechiel* 1,413.

542 Hes. 18,21 Vulg.: *Si egerit impius poenitentiam ab omnibus peccatis suis, quae operatus est, et custodierit omnia praecepta mea, et fecerit iudicium, et iustitiam: Vita vivet, et non morietur.*

543 Vgl. zudem Innoc. ep. 2,12,14 (PL 20,477f.) mit dem Verbot, Kuriale oder andere öffentliche Amtsträger in den Klerus aufzunehmen, da mit ihren Ämtern die Durchführung von *ludi* verbunden war, die als Erfindungen des Teufels gelten, sowie ep. 6,2,5f. (PL 20,498f.): kirchendisziplinäre Bestimmung über die, die nach der Taufe den *voluptates incontinentiae* nachgegeben haben (*post baptismum omni tempore incontinentiae voluptatibus dediti*).

544 Innoc. ep. 17,1 (PL 20,527).

dem Terminus *relatio* zusammenfasst⁵⁴⁵, die ‚gleichsam wie zum Haupt der Kirchen geschickt sei‘⁵⁴⁶.

Die römische Erwiderung behandelt verschiedene Aspekte der Kirchendisziplin, u. a. das Verbot der Witwenheirat für Kleriker⁵⁴⁷ und Bestimmungen über die Ordination von Häretikern⁵⁴⁸. Mit letzteren hängt auch die Bestimmung über den Glaubensabfall zusammen, den Innozenz *ep.* 17,5,11 behandelt.

Si quis vero de catholica ad haeresim transiens, aut fidelis ad apostasiam reversus, resipiscens redire voluerit, numquid eadem ratione poterit ad clerum permitti, cuius commissum nonnisi longa poenitentia poterit aboleri? Nec post poenitentiam clericum fieri ipsi canones sua auctoritate permittunt.

*Unde constat, qui de catholica ad Bonosum transierunt damnatum, atque se passi sunt, aut cupierunt ab eodem ordinari, non oportuisse ordinationis ecclesiasticae suscipere dignitatem, qui commune omnium ecclesiarum iudicium deserentes, suam peculiariter in Bonoso vanitatem sequendam esse duxerunt*⁵⁴⁹.

‚Wenn aber jemand von der katholischen Kirche zur Häresie abgefallen ist oder ein Gläubiger sich zur Apostasie abgewendet hat und er, wieder zu Verstand gekommen, zurückkehren will, kann er dann etwa ebenso zum Klerus zugelassen werden, da doch sein Vergehen nur durch eine lange Buße beseitigt werden kann? Selbst die Kanones erlauben kraft ihrer Autorität nicht, dass einer nach der Buße Kleriker wird.

Daher steht fest, dass die, die von der katholischen Kirche zum (scil. als Häretiker) verurteilten Bonosus übergewechselt sind und es erduldet oder begehrt haben, von demselben geweiht zu werden, nicht die Würde der kirchlichen Weihe hätten empfangen dürfen, die, indem sie das gemeinsame Urteil aller Kirchen unberücksichtigt ließen, glaubten, bei Bonosus ihrer Eitelkeit eigentümlich folgen zu müssen‘.

545 Zur Deutung des Terminus vgl. Hornung, *Recht* 27.

546 Innoc. *ep.* 17,1 (PL 20,527): *Relatio missa quasi ad caput ecclesiarum.*

547 Innoc. *ep.* 17,1,2 (PL 20,527f.).

548 Innoc. *ep.* 17,3,7 (PL 20,530f.).

549 Innoc. *ep.* 17,5,11 (PL 20,533f.).

Die Intention der Norm ist es, künftige Ordinationen sog. Bonosianer, benannt nach Bonosus von Naissus, einem Leugner der Jüngfräulichkeit Mariens *post partum*⁵⁵⁰, zu untersagen. Innozenz beruft sich hierzu auf ein *commune iudicium omnium ecclesiarum*, ‚ein gemeinsames Urteil aller Kirchen‘, das wahrscheinlich mit der Verurteilung des Bonosus durch mazedonische Bischöfe und ihre Bestätigung auf einer Mailänder Synode unter Ambrosius zu identifizieren ist⁵⁵¹.

Die ersten beiden Sätze des Kapitels (*Si quis vero de catholica [...] sua auctoritate permittunt*) dienen einem Rechtsvergleich. In der Form einer rhetorischen Frage (*numquid*) verweist Innozenz darauf, dass Häretiker und Apostaten, die ‚wieder zu Verstand gekommen sind‘ (*resipiscere* ist kirchliche Bußsprache⁵⁵²) und zur Kirche zurückkehren wollen, zwar Aufnahme finden, aber nicht zum Klerus zugelassen werden. Auch kirchliche Kanones hätten diesbezüglich Verbote ausgesprochen⁵⁵³. Hieraus folgert der römische Bischof, dass auch Bonosianern aufgrund ihrer Häresie keine Weihen erlaubt seien.

Die kirchendisziplinäre Beurteilung der Apostasie liegt nicht im Fokus der Bestimmung, sondern hat über den Vergleich nur legitimatorische Funktion. Interessant ist gleichwohl, dass Innozenz im Gegensatz zu Siricius die Aufnahme von Abtrünnigen im Anschluss an eine lange Buße (*longa poenitentia*) selbstverständlich annimmt. Sie gehört offenbar im Gegensatz zu seinem Vorgänger, der noch eigens ein Verfahren zum Umgang mit Apostaten einschärfen musste, zur rechtlichen Praxis seiner Zeit. Eine Aufnahme der vormaligen Apostaten in den Klerus wird indirekt (aufgrund der abgeleisteten Buße) untersagt.

Am Ende des fünften Jahrhunderts, wahrscheinlich in den Jahren 494/496, setzt sich der römische Bischof Gelasius mit einer in Rom zu diesem Zeitpunkt immer noch lebendigen heidnischen Festtradition auseinander, der Feier der sog. Lupercalia, die Mitte Februar von Christen und Heiden begangen werden⁵⁵⁴. Gelasius fasst seine Auseinandersetzung in ein traktatartiges

550 Zu Bonosus vgl. Fiedrowicz, *Bonosus* 588f. mit Lit.

551 Vgl. Ambr. *ep.* 71 (CSEL 82,3,7–10 Zelzer); *inst. virg.* 5,35 (PL 16,328): *Egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit, et intemeratae integritatis pium Christo vexillum erexit. Et tamen cum omnes ad cultum virginitatis sanctae Mariae advocentur exemplo, fuerunt qui eam negarent virginem perseverasse. Hoc tantum sacrilegium silere iamdudum maluimus: Sed quia causa vocavit in medium, ita ut eius prolapsionis etiam episcopus (scil. Bonosus) argueretur, indemnatum non putamus relinquendum, (...).*

552 Vgl. Hornung, *Directa* 110f.

553 Zum altkirchlichen Verbot, vormalige Büßer in den Klerus aufzunehmen, vgl. Poschmann, *Kirchenbuße* 58. 62. 67f. 101f. 147; auch Hornung, *Directa* 235–243.

554 Vgl. Green, *Lupercalia* 60–69; Holleman, *Gelasius*; Brakmann, *Lupercalia* 702–709.

Schreiben, das er an Andromachus⁵⁵⁵, einen römischen Senator und Christen, und weitere Römer adressiert⁵⁵⁶. Es ist seit Innozenz die erste Bestimmung römischer Bischöfe zur Apostasie.

Gelasius macht sogleich zu Beginn seines Briefs deutlich, dass die Feier der Lupercalia, die vor allem unter der Jugend des städtischen Adels beliebt ist⁵⁵⁷, für einen Christen Apostasie bedeutet.

*Quomodo autem non <in> hanc partem recidit, qui cum se christianum videri velit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non pavescat ideo morbos gigni, quia daemonia non colantur et deo Februario non litetur, (...)*⁵⁵⁸.

,Wie fällt aber einer nicht nach dieser Seite (scil. der Unzucht und des Götzendienstes) zurück, der, obwohl er als Christ erscheinen will, sich als solcher bekennt und es sagt, dennoch nicht davor zurückschreckt, nicht erschauert und sich nicht fürchtet, offen und allgemein zu verkünden: Die Krankheiten entstünden aus dem Grund, weil die Dämonen nicht verehrt würden und man dem Gott Februarius keine Opfer darbringe, (...)'.

Wenig später beruft sich der römische Bischof auf den Apostel Paulus, dem zufolge es bei weitem schlimmer und zu Recht verdammungswürdig sei, die einmal bekannte Wahrheit im Stich zu lassen (*confessam veritatem deserere*), als nie an sie geglaubt zu haben⁵⁵⁹. Mit *recidere* und *deserere* fallen Begriffe, die den Glaubensabfall bezeichnen⁵⁶⁰.

Gelasius muss sich mit einer Reihe von Argumenten auseinandersetzen, die von der Gruppe um Andromachus zur Verteidigung der Festpraxis vorgebracht werden. Hiernach soll u. a. die Feier der Lupercalia Pest und Unheil von Rom abwenden⁵⁶¹; das Fest gilt in den Augen ihrer Vertreter nicht als Götzdienst, sondern nur als Zeichen der Traditionswahrung⁵⁶².

555 Vgl. Pietri/Pietri, *Prosopographie* 1,137 s. v. Andromachus nr. 1.

556 Coll. Avell. 100 (CSEL 35,1,453–464 Guenther); vgl. auch Gelas. *tract.* 6 (598–607 Thiel; Sch 65,162–188 Pomarès).

557 Vgl. Brakmann, *Lupercalia* 704.

558 Coll. Avell. 100,3 (CSEL 35,1,454 Guenther).

559 Coll. Avell. 100,4 (CSEL 35,1,454 Guenther).

560 Vgl. dazu o. S. 25f.

561 Coll. Avell. 100,11. 13 (CSEL 35,1,456f. Guenther).

562 Vgl. Coll. Avell. 100,27f. (CSEL 35,1,462 Guenther) sowie zum Herabsinken heidnischer Kultrelikte und Mythen zu klassischem Bildungsgut Demandt, *Spätantike* 511.

Die Argumente verfangen beim römischen Bischof gleichwohl nicht. Er verweist auf den Verfall der zeitgenössischen Festpraxis⁵⁶³ und darauf, dass schon so viele der heidnischen Opfer aufgegeben seien, ohne dass Rom Schaden genommen habe⁵⁶⁴. Die Lupercalia und das Bekenntnis zum Christentum hält er für unvereinbar (*qui tam utrumque tenere non potestis*)⁵⁶⁵. Ein strikt formuliertes, an getaufte Christen und Katechumenen gleichermaßen gerichtetes Verbot, sich künftig an den Feiern zu beteiligen, beschließt das Schreiben; die Lupercalia sollen nur noch von Heiden begangen werden⁵⁶⁶. In der Form eines Rates heißt es: „Und darum rate ich, dass man sie (scil. die Lupercalia) jetzt abschafft“⁵⁶⁷. Eine kirchendisziplinäre Strafandrohung gegen diejenigen, die weiterhin die Lupercalia feiern, wird nicht ausgesprochen.

Siricius, Innozenz und Gelasius sind in der Zeit vom vierten bis sechsten Jahrhundert die einzigen römischen Bischöfe, die sich in kirchendisziplinärem Kontext mit der Apostasie befassen. Die geringe Auseinandersetzung mit diesem Thema im Zusammenhang der Disziplin ist auffallend und steht in einem eklatanten Gegensatz zur intensiven Behandlung des Glaubensabfalls auf spätantiken Konzilien.

Gleichwohl wird der Glaubensabfall außerhalb der engeren Kirchendisziplin sehr wohl thematisiert. Bei Coelestin finden sich beispielsweise in mehreren Schreiben Bezugnahmen (Mose kämpft gegen die Apostasie des Volkes Israel in der Wüste⁵⁶⁸; Adam ist der erste Apostat⁵⁶⁹). Leo der Große bezeichnet im Zusammenhang der Erbsündenlehre die Sünde Adams als den ersten Abfall von Gott⁵⁷⁰.

563 Coll. Avell. 100,16 (CSEL 35,1,458 Guenther).

564 Coll. Avell. 100,28 (CSEL 35,1,462 Guenther).

565 Coll. Avell. 100,19 (CSEL 35,1,459 Guenther).

566 Coll. Avell. 100,30 (CSEL 35,1,463 Guenther): *Nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret et soli hoc pagani, quorum ritus est, exsequantur.*

567 Coll. Avell. 100,31 (CSEL 35,1,463 Guenther): *Et ideo nunc ea removenda suadeo.*

568 Coelest. ep. 19,2 (PL 50,512): *Moyseis populi liberator zelo domini contra eos, quos a dei vero cultu recessisse probaret, armavit.*

569 Coelest. ep. 21,4,5 (PL 50,531): *In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia dei miserantis erexerit, (...); ep. 25,10 (PL 50,554): Sic se ille primus homo Adam peccati sui conscius ante faciem domini nudus occuluit: Et qui non in eum, sed in eius mandata peccasset, expavit illam quam contempserat vocem, et timorem deceptus incurrit, postquam simplicitatis fiduciam vitio praevaricationis amisit.*

570 Vgl. Leo M. serm. 25,5 (CCL 138,123 Chavasse): *Adam praecepta dei neglegens, peccati induxit dominationem, Iesus factus sub lege, reddidit iustitiae libertatem. Ille diabolo obtemperans usque ad praevaricationem, meruit ut in ipso omnes morerentur, hic patri oboediens*

Gregor der Große befasst sich gleich in mehreren Schriften mit der Apostasie. In der neunten Homilie zum Buch Ezechiel legt er dar, Menschen könnten auf zweierlei Weise zu Abtrünnigen von Gott werden: durch ihren fehlenden Glauben und durch ihre Werke⁵⁷¹. In seinem umfangreichen Kommentar zum Buch Hiob, den *Moralia in Iob*, ist *apostata* der Teufel, der aufgrund seines Hochmuts von Gott abgefallen ist und dem Heer der gefallenen Engel vorsteht⁵⁷². Reflexionen über die Kondition des menschlichen Lebens, die an Augustinus angelehnt sind⁵⁷³, führen immer wieder auf den Teufel zurück, der als erster abgefallen und damit für die Sündenverstricktheit des Menschen ursächlich sei.

Angeichts der Verbreitung des Apostasiethemas in Predigten und Traktaten erstaunt es, dass die römischen Bischöfe sich kirchendisziplinär kaum mit dem Glaubensabfall auseinandersetzen. Grund hierfür ist wohl eine funktionale Differenzierung der innerkirchlichen Disziplin. Die römischen Bischöfe, die ab dem Ende des vierten Jahrhunderts immer deutlicher eine primatiale Stellung in der Gesamtkirche beanspruchen, überlassen dabei die konkrete Ausgestaltung der Gesetzgebung in Bezug auf den Glaubensabfall den bischöflichen Kollegen und damit den Konzilien in den Provinzen. Seit

usque ad crucem, fecit ut in ipso omnes vivificarentur; serm. 52,1 (CCL 138A,307 Chavasse): Post illam namque humanae praevaricationis primam et universalem ruinam, ex quo per unum hominem peccatum introivit in hunc mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt, nemo tetram diaboli dominationem, nemo vincula dirae captivitatis evaderet, nec cuiquam aut reconciliatio ad veniam, aut reditus pateret ad vitam, nisi coaeternus et coequalis patri deo filius deus etiam hominis esse filius dignaretur; serm. 64,2 (CCL 138A,390f. Chavasse); serm. 90,1 (CCL 138A,556f. Chavasse): Habet enim hoc in se vitium generaliter humana natura, non a creatore insitum, sed a praevaricatore contractum et in posteros generandi lege transfusum, ut de corruptibili corpore etiam quod animam corrumpere possit oriatur sowie ep. 15,10 (PL 54,685); ep. 165,4 (PL 54,1161): Qua vero ratione veritatem mediatoris impleret, nisi qui in forma dei aequalis est patri, in forma servi particeps esset et nostri: Ut mortis vinculum, unius praevaricatione contractum, unius morte, qui solus morti nihil debuit, solveretur.

571 Greg. M. in Ezech. 9,6 (CCL 142,126 Adriaen): *Sicut enim duobus modis a deo receditur, ita duobus modis a deo apostatae homines fiunt. Nam unusquisque a conditore suo aut fide recedit, aut opere. Sicut ergo qui a fide recedit apostata est, ita qui ad perversum opus quod deseruerat redit, ab omnipotente deo apostata absque ulla dubietate deputatur, etiamsi fidem tenere videatur. Unum enim sine altero prodesse nil valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adiuvant sine fine, nisi fortasse pro fide percipienda fiant, (...).*

572 Greg. M. moral. 4,9,16 (CCL 143,174 Adriaen): *Ille enim apostata angelus qui ita conditus fuerat, ut angelorum ceteris legionibus eminere, ita superbiendo succubuit ut nunc stantium angelorum ditioni substratus sit.*

573 Vgl. Straw, Gregory 116f.; Markus, Gregory 21f.

Siricius ist deutlich, dass die Apostasie tatbestandsmäßig Götzendienst bedeutet und mit lebenslanger (bzw. langer) Buße zu bestrafen ist. Damit liegen die Grundzüge der Disziplin vor, die offenbar unbestritten ist und keiner weiteren Einschränkung durch den römischen Bischof bedarf.

Innozenz schreibt im Jahr 404 an den gallischen Bischof Victricius von Rouen. In seinem Brief befasst er sich u. a. mit Regelungen zu einem kirchlichen Rechtsweg. Streitigkeiten unter Klerikern, gleich ob höheren oder niederen Ranges, sollen zunächst durch eine Provinzsynode entschieden werden⁵⁷⁴, wichtigere Angelegenheiten, sog. *causae maiores*, hingegen im Anschluss an ein bischöfliches Ersturteil nach Rom weitergeleitet werden⁵⁷⁵. – Die Bestimmung ist sicher zunächst der Versuch des römischen Bischofs, seinen Einfluss in der gallischen Provinz auszubauen. Durch die wahrscheinlich bewusst unpräzise Formulierung, die sich an Ex. 18,22 anlehnt (Mose soll nach dem Rat Jitros nur für die ‚wichtigeren Fälle‘ des Volkes als Richter fungieren, während für die unbedeutenderen gottesfürchtige und zuverlässige Männer zu Richtern zu bestellen sind⁵⁷⁶) und Innozenz als neuen Mose stilisiert⁵⁷⁷, wird eine primatial Jurisdiktionsvollmacht beansprucht. Zugleich deutet sich an, dass der römische Bischof als höhere Instanz verlangt, nur noch mit wichtigeren Angelegenheiten konfrontiert zu werden, während die Behandlung der unbedeutenderen den Konzilien obliegen soll.

An Illyrien gerichtet, schärft Innozenz einen ganz vergleichbaren Rechtsweg ein⁵⁷⁸. Rufus von Thessaloniki kommt als Metropolit und, später so bezeichnetem, römischen Vicar die Sorge für möglicherweise auftretende Streitfälle zu:

574 Innoc. ep. 2,3,5 (PL 20,472): *Si quae autem causae vel contentiones inter clericos tam superioris ordinis, quam etiam inferioris, fuerint exortae, ut, secundum synodum Nicaenam, congregatis eiusdem provinciae episcopis iurgium terminetur, nec alicui liceat (sine praeiudicio tamen Romanae ecclesiae, cui in omnibus causis debet reverentia custodiri), (...).*

575 Innoc. ep. 2,3,6 (PL 20,473): *Si maiores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit, et beata consuetudo exigit, post iudicium episcopale referantur.*

576 Vgl. Ex. 18,21f. Vulg.: *Provide autem de omni plebe viros potentes, et timentes (...) et constitute ex eis (...) et decanos qui iudicent populum omni tempore: Quidquid autem maius fuerit, referent ad te, et ipsi minora tantummodo iudicent: Leviusque sit tibi, partito in alios onere.*

577 Vgl. Ullmann, *Gelasius* 41.

578 Zum illyrischen Vikariat vgl. Greenslade, *Churches* 17–30; Macdonald, *Vicariate* 478–482; Rist, *Vikariat* 649–662.

*Arripe itaque, dilectissime frater, nostra vice per suprascriptas ecclesias, salvo earum primatu curam, et inter ipsos primates primus, quidquid eos ad nos necesse fuerit mittere, non sine tuo postulent arbitrato. Ita enim aut per tuam experientiam quidquid illud est finietur, aut tuo consilio ad nos usque perveniendum esse mandamus*⁵⁷⁹.

‚Ergreife deshalb, liebster Bruder, an unserer Stelle die Sorge über die oben genannten Kirchen unbeschadet ihres Vorrangs und als erster unter den ersten selbst; nicht ohne dein Urteil sollen sie fordern, was auch immer sie zu uns schicken müssen. So ordnen wir nämlich an, dass, was auch immer jenes ist, es entweder durch deine Erfahrung beendet werden oder aufgrund deiner Entscheidung bis zu uns gelangen soll‘.

Auch hier wird deutlich, dass der römische Bischof Einzelfälle zunächst durch den Metropolit von Thessaloniki begutachten und gegebenenfalls auch entscheiden lässt. Wie Mose in der alttestamentlichen Darstellung Richter einsetzt, die die große Menge der Fälle (*causarum multitudines*) entscheiden, so statet auch Innozenz Rufus als römischen Stellvertreter und Mittelsmann mit Rechten aus, um Streitigkeiten beizulegen⁵⁸⁰.

Die kirchliche Verfassung strebt mehr und mehr nach einer pyramidalen Struktur, an deren Spitze Rom als Haupt steht. Leo der Große schreibt etwa an Anastasius von Thessaloniki, dass in den einzelnen Provinzen einzelne Bischöfe seien, deren Urteil unter den Brüdern als erstes gelte, und in größeren Städten wiederum Bischöfe eine noch größere Sorge übernähmen, durch die die Sorge für die Gesamtkirche zu dem einen Sitz Petri zusammenfließe⁵⁸¹. Der kirchliche Rechtsweg hat also zumindest seinem Anspruch nach im römischen Bischof eine letzte Instanz⁵⁸².

579 Vgl. Innoc. ep. = Coll. Thess. 5 (22 Silva-Tarouca).

580 Vgl. die Einleitung des Schreibens, in dem Innozenz explizit auf Mose Bezug nimmt; Innoc. ep. = Coll. Thess. 5 (21 Silva-Tarouca): *Lectissimo et glorissimo Moysi ita in Israel liberando regendoque dominus cuncta commisit, ut consilium socii Jothor sequendum ei manifesta sub revelatione mandaret, videlicet ut constitueret viros gradu dignitatis iudicariae suppres, qui causarum multitudines pro loco sibi credito inter populos definirent, ipso maxime (...) vel etiam divinis consolationibus vacaturo* sowie Wojtowyttsch, *Papsttum* 212f.

581 Leo M. ep. 14,11 (PL 54,676): (...); *sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia; et rursus quidam in maioribus urbibus constituti sollicitudinem suscipere amplioem, per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura conflueret, (...).*

582 Vgl. Wojtowyttsch, *Papsttum* 361 sowie zu *causae maiores*, die Anastasius von Thessaloniki nach Rom übermitteln soll, Leo M. ep. = Coll. Thess. 23 (56 Silva-Tarouca): *Si qua vero*

Im Zuge einer zunehmenden Ausprägung des römischen Primatsanspruchs scheint es zur angedeuteten Differenzierung des kirchlichen Rechtswegs zu kommen, die dazu führt, dass Detailfragen des Götzendienstes und damit der Apostasie fast ausschließlich auf Konzilien behandelt werden. Die grundsätzliche Akzeptanz, dass der Götzendienst zu verurteilen ist, bewirkt, dass der römische Bischof hierzu nicht konsultiert wird. Er ist zunehmend in kirchenpolitische Auseinandersetzungen, etwa um die immer wieder drohenden Häresien, involviert. Mit konkreten Fragen der Apostasie befasst er sich daher nicht. Einzig die sich hartnäckig haltenden Lupercalien markieren unter Gelasius eine Ausnahme, die aber durch die lokalrömische Brisanz gerade dieses heidnischen Festkults bedingt ist.

e Weitere Bestimmungen

Kanones des Basilius

Bereits der 81. Kanon des Basilius, der eingangs der Untersuchung kirchendisziplinärer Bestimmungen besprochen wurde⁵⁸³, wird in den sog. Kanonischen Briefen des Kappadokiens überliefert. Hier folgen weitere Kanones⁵⁸⁴ aus seinem 199. und besonders seinem 217. Brief an Amphilochius von Ikonium, die Johannes Scholasticus in seinen 39. Titel aufgenommen hat⁵⁸⁵.

Kanon 65

Ὁ γοητεῖαν ἢ φαρμακείαν ἐξαγορεύων τὸν τοῦ φονέως χρόνον ἐξομολογήσεται, οὕτως οἰκονομούμενος ὡς ἐν ἐκείνῳ τῷ ἀμαρτήματι ἑαυτὸν ἐλέγξας⁵⁸⁶.

,Wer Zauberei und Giftmischerei gesteht, der soll die Zeit des Mörders abbüßen, wobei er so behandelt werden soll, wie einer, der sich selbst jener Verfehlung überführt hat⁵⁸⁷.

causa maior evenirit, quae a tua fraternitate illic praesidente non potuerit definiri, relatio tua missa nos consulat, (...).

583 Vgl. o. S. 159–162.

584 Bei der Präsentation der Kanones wird die Reihenfolge der Synagoga des Johannes Scholasticus beibehalten.

585 Vgl. Gallagher, *Church law* 25.

586 Basil. cn. 65 = ep. 217,65 (2,212 Courtonne; 123 Benešević, Synagoga I titulorum).

587 Dt. Übers.: 3,37 Hauschild.

Kanon 72

Ὁ μάντεσιν ἑαυτὸν ἐπιδοὺς ἢ τισι τοιούτοις τὸν χρόνον τῶν φονέων καὶ αὐτὸς οἰκονομηθήσεται⁵⁸⁸.

„Wer sich Wahrsagern oder ähnlichen Leuten ausliefert, auch der soll mit der für Mörder festgesetzten Zeit belegt werden“⁵⁸⁹.

Kanon 81

Siehe Einleitung⁵⁹⁰

Kanon 83

Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἐθνῶν ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακείων καὶ καθάρσει ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς ἐξαετίας. Ἐνιαυτὸν προσκλαύσαντες, καὶ ἑνιαυτὸν ἀκροασάμενοι, καὶ ἐν τρισὶν ἔτεσιν ὑποπίπτοντες, καὶ ἑνιαυτὸν συστάντες τοῖς πιστοῖς, οὕτω δεχθήτωσαν⁵⁹¹.

„Diejenigen, die sich wahrsagen lassen und den Gepflogenheiten der Heiden folgen oder irgendwelche Leute in ihre Häuser holen, um Zaubermittel ausfindig zu machen und sich zu reinigen, sollen unter den Kanon der sechs Jahre fallen. Wenn sie ein Jahr als Weinende, ein Jahr als Hörende und drei Jahre als Kniende und ein Jahr als mit den Gläubigen Stehende verbracht haben, dann sollen sie wieder aufgenommen werden“⁵⁹².

Der hier nicht erneut aufgeführte Kanon 81 des Basilius befasst sich ausführlich mit der Apostasie. Er geht vom Kontext einer konkreten Bedrohungssituation aus, nennt als Tatbestände die Beteiligung an heidnischen Festen sowie das Sprechen von heidnischen Schwüren und berücksichtigt zudem die Bedingungen, unter denen die Apostasie geschieht, ob gezwungenermaßen oder freiwillig. Demgegenüber wirken die weiteren Bestimmungen des Basilius zunächst ohne inneren Zusammenhang. Sieht man von Kanon 83 ab, der in auffallender Anlehnung an Kanon 24 der Synode von Ancyra ein Strafmaß und konkrete Bußstufen festsetzt⁵⁹³, fehlt den übrigen Bestimmungen eine

588 Basil. cn. 72 = *ep.* 217,72 (2,213 Courtonne; 122 Benešević, *Synagoga L. titularum*).

589 Dt. Übers.: 3,38 Hauschild.

590 Vgl. dazu o. S. 159–162.

591 Basil. cn. 83 = *ep.* 217,83 (2,216 Courtonne; 122 Benešević, *Synagoga L. titularum*).

592 Dt. Übers.: 3,39 Hauschild.

593 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 24 (121 Benešević, *Synagoga L. titularum*) sowie o. S. 188f.

vergleichbare Differenzierung und Ausführlichkeit. Dennoch haben auch sie gemeinsame thematische Schwerpunkte, die eine zusammenfassende Analyse ermöglichen.

Eine erste Gruppe befasst sich mit Magie, Wahrsagerei und heidnischen Bräuchen. Zu ihnen gehören die Kanones 65, 72, 83 und auch Kanon 81. Die Kanones 65 und 72 untersagen Christen magische Praktiken. Das Strafmaß ist für diesen Fall mit einer zwanzigjährigen Bußzeit, die der für Mörder (χρόνος τῶν φονέων) entspricht⁵⁹⁴, besonders hoch; eine Reduzierung der Strafe gesteht Basilius im Fall der Selbstanzeige zu (Kanon 65). Diejenigen aber, die der Magie lediglich beiwohnen, sich von ihr Hilfe erhoffen oder sich nicht von heidnischen Bräuchen trennen (sie aber im Gegensatz zu Kanon 81 offenbar nicht selbst praktizieren), droht nur eine sechsjährige Bußzeit, wie aus Kanon 83 hervorgeht. Die grundsätzliche Höhe des Strafmaßes zeigt an, welche Bedeutung der Kappadokier der Bekämpfung von Magie und Divination zuschreibt.

Kanon 45

Ὁς ἐάν τις τὸ ὄνομα λαβὼν τοῦ ,Wer den Christennamen angenom-
χριστιανισμοῦ ἐνυβρίζῃ τὸν Χριστόν, men hat, aber Christus schmätzt, dem
οὐδὲν ὄφελος αὐτῷ ἀπὸ τῆς nützt diese Bezeichnung nichts⁵⁹⁶.
προσηγορίας⁵⁹⁵.

Kanon 73

Ὁ τὸν Χριστὸν ἀρνησάμενος καὶ ,Wer Christus verleugnet und sich an
παραβὰς τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον ἐν dem Geheimnis der Erlösung vergan-
παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ gen hat, muss während der ganzen
προσκλαίειν ὀφείλει, καὶ ἐξομολογεῖσθαι Zeit seines Lebens weinen und ist zur
χρεωστὲί, ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἐκβαίνει τοῦ Buße verpflichtet; in dem Augenblick,
βίου τοῦ ἀγιάσματος ἀξιούμενος πίστει in dem er aus dem Leben scheidet,
τῆς παρὰ θεοῦ φιλανθρωπίας⁵⁹⁷. soll er des Sakraments gewürdigt
werden im Glauben an Gottes
Menschenfreundlichkeit⁵⁹⁸.

594 Vgl. Basil. cn. 56 = *ep.* 217,56 (2,210f. Courtonne; 126 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

595 Basil. cn. 45 = *ep.* 199,45 (2,162f. Courtonne; 122 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

596 Dt. Übers.: 2,128 Hauschild.

597 Basil. cn. 73 = *ep.* 217,73 (2,213 Courtonne; 122 Benešević, *Synagoga L titulorum*).

598 Dt. Übers.: 3,38 Hauschild.

Höhere Strafmaße als gegen Magier und Wahrsager setzt Basilius gegen diejenigen fest, die Christus oder auch ihren Glauben explizit leugnen (Kanones 45 und 73). Die, die derart zu Apostaten werden, sollen nach seinem Willen erst am Lebensende die Kommunion, wahrscheinlich das Viaticum⁵⁹⁹, erhalten: ‚(...) in dem Augenblick, in dem er (scil. der Apostat) aus dem Leben scheidet, soll er, würdig des Allerheiligsten, auf die Liebe Gottes zu den Menschen vertrauen‘. Die Wendung τοῦ ἀγιάσματος ἀξιούμενος, ‚würdig des Allerheiligsten‘, dürfte sich auf die Eucharistie beziehen⁶⁰⁰. Mit dem Terminus der φιλανθρωπία Gottes spielt Basilius auf eine gerade für die griechische Theologie zentrale Vorstellung an: Die ‚Menschenliebe‘ ist ‚das eigentliche Kennzeichen des göttlichen Wesens‘⁶⁰¹ im Verhältnis zu den Menschen⁶⁰². Auch der Apostat kann auf sie, so Basilius, vertrauen: Er wird erneut in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und büßt nicht das ewige Heil ein, eine Regelung, die von der Kirchendisziplin nahezu grundsätzlich befolgt wird⁶⁰³.

Der kurze Kanon 45 ist gegen ‚Namenschristen‘ (τὸ ὄνομα τοῦ χριστιανισμοῦ λαβῶν) gerichtet, die, obzwar formal dem Christentum zugehörig, den Glauben nicht halten und Christus leugnen. Basilius dürfte mit der Norm auf sog. Halbchristen abzielen, die aus Gründen des erhofften Vorteils (vielleicht der Heilszusage) das Christentum annehmen⁶⁰⁴. Eine solche nur äußerlich vollzogene Hinwendung bleibt dem Kappadokier zufolge ohne Nutzen (οὐδὲν ὄφελος αὐτῷ)⁶⁰⁵. Der Formulierung nach grundsätzlich möglich ist zwar, dass Basilius sich mit Kanon 45 auch gegen Häretiker wendet (so Ignatius von Antiochien⁶⁰⁶,

599 Zum Viaticum vgl. Rush, *Death* 92–99 (mit nichtchristlichen Parallelen); Grabka, *Viaticum* 1–43.

600 Vgl. Basil. cn. 56 = ep. 217,56 (2,211 Courtonne; 126 Benešević, Synagoga L titularum): (...). Πληρωθέντων δὲ τούτων τότε μεθέξεται (scil. der Büsser) τῶν ἀγιασμάτων sowie Lampe, *Lexicon* 17 s. v. ἀγίασμα.

601 Hiltbrunner, *Humanitas* 743 mit Verweis auf Greg. Nyss. *or. catech.* 15 (SCh 453,216 Winling): Εἰ οὖν ἴδιον γνῶρισμα τῆς θείας φύσεως ἡ φιλανθρωπία, (...).

602 Orig. in *Joh. comm.* 2,26 (GCS Orig. 4,83f. Preuschen) zeigt sich die ‚Menschenliebe‘ etwa im Kreuzestod Christi, Greg. Nyss. *paup.* 1 (GregNyssOp 9,100 Van Heck) in der göttlichen Schöpfung.

603 Vgl. Poschmann, *Kirchenbuße* 53; Vorgrimler, *Buße* 78 sowie Hornung, *Directa* 135–137.

604 Vgl. Orig. in *Apoc. schol.* 37 (TU 38,3,40f. Diobouniotis/Harnack).

605 Vgl. auch Herm. *sim.* 9,13,2 (SCh 53,320 Joly): Ἐάν τὸ ὄνομα φορῇς, τὴν δὲ δύναμιν μὴ φορῇς αὐτοῦ, εἰς μάτην ἔσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορῶν.

606 Ign. Ant. *ad Eph.* 7,1 (2,242 Funk/Diekamp): Τινὲς δὲ φαυλότατοι εἰώθασιν δόλῳ πονηρῶ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ.

Clemens von Alexandrien⁶⁰⁷ und Origenes⁶⁰⁸), der in den anderen Kanones des Basilius aber gegebene Bezug zu Magie und heidnischem Brauchtum macht eine antihäretische Intention unwahrscheinlich.

f Zusammenfassung

Der Tatbestand der Apostasie ist dann erfüllt, wenn ein Christ Götzendienst begeht. Dadurch wird der Glaubensabfall kirchendisziplinär betrachtet vor allem zu einem Problem der Praxis. Im Fokus kirchlicher Disziplin liegen die verschiedenen alltagsweltlichen Bezüge und Handlungen der Christen, die einen Abfall vom religiösen Bekenntnis bedeuten. Über die Zeit vom vierten bis zum siebten Jahrhundert ist eine immer differenziertere kirchliche Gesetzgebung zu beobachten, die den öffentlichen und privaten Raum erfasst und, wenn sie angewendet wird⁶⁰⁹, die Gläubigen rigiden lebenslangen Bußstrafen unterwirft. Die Fülle der Einzelbestimmungen, die dem Glaubensabfall gewidmet sind, lässt auf die Verbreitung des Problems schließen.

Die Disziplin setzt die ‚engere‘ altkirchliche Definition der Apostasie voraus⁶¹⁰. Eingehendere Reflexionen stellen Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa zur Verfügung. Die Syrische Didaskalie, das Konzil von Arles vJ. 314 und das sog. Konzil von Elvira nennen zudem den einen Apostaten, der über längere Zeit die Kirche nicht mehr aufsucht. Dass sie dabei implizit voraussetzen, dass dieser stattdessen den heidnischen Kult vollzieht, kann mit Sicherheit nur aus der Kirchenordnung geschlossen werden. Auf dem Konzil von Elvira wird der Götzendienst hingegen explizit ausgeschlossen; die längere Kirchenferne ist offenbar allein ausreichend und wird als Apostasie eingestuft⁶¹¹.

Die Allgemeinheit des Tatbestandes, an dem der Glaubensabfall gemessen wird, hat zur Folge, dass eine große Anzahl verschiedener Fälle als Apostasie gewertet wird, die äußerst disparat sind.

Die Übersicht lässt einzelne Bereiche erkennen, die unter die kirchliche Apostasiegesetzgebung fallen: 1) Lebenswelt (Theaterbesuch, Festbesuch, Schwören, Magie, Divination und besonders Opfer), 2) Juden und 3) weitere Tatbestände, eine Sammelkategorie, die verschiedene, untereinander nicht zusammengehörige Bestimmungen umfasst.

Werden die Quantität der Normen und ihr zeitliches Verhältnis zueinander berücksichtigt, dann zeigt sich, dass zunächst die Beteiligung der

607 Clem. Alex. *strom.* 3,1,3,4 (GCS Clem. Alex. 2,196f. Stählin/Früchtel/Treu).

608 Orig. *in Jer. hom.* 10,5 (GCS Orig. 3,75f. Klostermann).

609 Vgl. dazu u. S. 368–371.

610 Vgl. o. S. 14–17.

611 Vgl. dazu o. S. 169f. 208f. 231f.

Christen am heidnischen Opfer einen thematischen Schwerpunkt des hier zu behandelnden Bereichs der Kirchendisziplin bildet. Besonders auf den Konzilien von Ancyra und Elvira prägen noch die Christenverfolgungen bzw. ihre Bewertung den zeitgeschichtlichen Kontext und machen eine sehr differenzierte Gesetzgebung notwendig, um die einzelnen Fälle rechtlich zu erfassen. Über alle Jahrhunderte der Alten Kirche hinweg sind die Bereiche ‚Magie/Divination‘ und ‚Theater-‘ sowie ‚Festbesuch‘ problematisch. Hier fällt es der Kirchendisziplin offenbar besonders schwer, eine strikte Abstinenz der Gläubigen durchzusetzen; Magie und Weissagungskunst werden durch zahlreiche Bestimmungen bekämpft.

Das Verhältnis von Christen zu Juden wird vor allem von gallischen und hispanischen Konzilien thematisiert. Ziel ist eine stärkere Abgrenzung beider Religionsgruppen⁶¹². Die Kirche fürchtet einen jüdischen Proselytismus, begünstigt etwa durch Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Herren und Sklaven. Die westgothische Religionspolitik des siebten Jahrhunderts erzwingt zudem Konversionen von Juden zum Christentum⁶¹³; die derart Konvertierten fallen aber wieder vom Glauben ab, was zu einer differenzierten kirchlichen Gesetzgebung führt. – Andere Tatbestandsbeschreibungen sind denkbar allgemein gehalten (besonders in den Schreiben der römischen Bischöfe) oder werden überhaupt nicht weiter spezifiziert (etwa auf dem Konzil von Nizäa).

Die Strafformen sind begrenzt. Sie reichen von bloßen Mahnungen (besonders in den Kirchenordnungen) über mehrjährige Kirchenbußen (im Osten strukturiert durch Bußstufen) bis zu Absetzungen (bei Klerikern)⁶¹⁴. Die Höhe des Strafmaßes ist grundsätzlich davon abhängig, ob der Glaubensabfall freiwillig oder unter Zwang vollzogen wurde⁶¹⁵. Entscheidend ist auch der konkrete Tatbestand: Der mehrmalige Vollzug des heidnischen Opfers wird stärker bestraft als das einmalige Opfer oder auch die nur passive Teilnahme. Gleiches gilt für Magie und Divination. Ein Bewertungssystem lässt sich nicht erkennen. Auch dort, wo die Konzilsväter zumindest verbal auf den kirchlichen Kanon oder die Tradition rekurren, zeigen sie sich in der Festsetzung des konkreten Strafmaßes erstaunlich unabhängig.

Es kann daher nur Grundsätzliches festgehalten werden. Sieht man von rigoristischen Positionen der Konzilien von Ancyra und Elvira ab, so deutet sich an, dass der Apostat, sofern er Laie ist, aufgrund seines Vergehens

612 Für eine Übersicht der kirchlichen Gesetzgebung ‚Christen und Juden‘ vgl. Pakter, *Church law*.

613 Vgl. o. S. 235–237.

614 Vgl. Karabélias, *Apostasie* 518–523.

615 Vgl. Karabélias, *Apostasie* 516.

Tatbestand		Kirchenordnungen / Konzile / Römische Bischöfe
Lebenswelt	Theaterbesuch	Syr. Didasc. 13; Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 51. 71
	Festbesuch	Syr. Didasc. 4; Basil. cn. 81; Conc. Autisiod. vJ. 561/605 cn. 1; Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 62. 65; Gelas. <i>tract.</i> 6 = Coll. Avell. 100
	Schwören	Basil. cn. 81; Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 16; Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 94
	Magie / Divination	Did. 3, 4; Apostol. KO 10; Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 24; Conc. Laod. cn. 36; Basil. cn. 65. 72. 83; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 42; Conc. Bracar. vJ. 572 cn. 72. 74; Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 61
	Opfer	Beteiligung
		Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 1f. 6. 8. 12 Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 3f.
Juden	Bankette	
	Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 5. 7; Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 15	
Juden	Abgrenzung	Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 11
	Gastmähler	Conc. Agath. vJ. 506 cn. 40
	Proselytismus	Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 31; Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 59

Differenzierung	Strafmaß	
	Kleriker	Laien
	Absetzung	Mahnung; Exkommunikation
	Absetzung	Mahnung; Exkommunikation
		(zeitweilige) Exkommunikation
	Exkommunikation	Mahnung; mehrjährige Buße; Exkommunikation
	dauerhafte Suspension von liturg. Aufgaben	mehrjährige Buße
äußere Haltung: ablehnend vs. zustimmend	Rekonziliation	Rekonziliation vs. mehrjährige Buße
		mehrjährige Buße
	Absetzung	Exkommunikation
	Mahnung	Mahnung
bei Sklaven bzw. Söhnen		Eigentumsverlust; Trennung

(cont.)

Tatbestand		Kirchenordnungen / Konzile / Römische Bischöfe
	Eigentum	Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 61
	Rückfall	Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 59. 64
Weitere Tatbestände	Fehlender Gottesdienstbesuch	Syr. Didasc. 13; Conc. Eliberit. cn. 46; Conc. Arelat. vJ. 314 cn. 22
	Leugnung, Kleriker bzw. Christ zu sein	Can. Apost. 62; Basil. cn. 73
	Christen als Verantwortliche für die Apostasie anderer	Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 10
	Apostasie (,engere‘)	Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 11. 14; Basil. cn. 45
	Götzendienst	Sir. ep. 1,3,4; Innoc. ep. 17,5,11
	Engelsverehrung	Conc. Laod. cn. 35

exkommuniziert und spätestens am Lebensende rekonziliert wird⁶¹⁶. So soll verhindert werden, dass er vom ewigen Heil ausgeschlossen ist (Hes. 18,23 Vulg.: *tantum ut convertatur, et vivat*). Dem Kleriker droht die dauerhafte Deposition, die nach altkirchlichem Rechtsgrundsatz nicht zusätzlich mit

⁶¹⁶ Vgl. Piepenbrink, *Identität* 291.

Differenzierung	Strafmaß	
	Kleriker	Laien
Söhnen von Apostaten verbleibt das väterliche Vermögen		
		Aufnahme; Verlust der Zeugnisfähigkeit
		Krankenkommunion; zeitweilige Exkommunikation
	Absetzung	Exkommunikation
		mehrfährige Buße
ohne nähere Beschreibung des Tatbestandes		mehrfährige Buße
		Rekonziliation am Lebensende; Ausschluss vom Klerus
		Exkommunikation

der Exkommunikation verbunden wird⁶¹⁷. Spezifische Strafen für Abtrünnige kennt die Kirchendisziplin nicht.

Auffallend ist, dass die Apostasie in den Schreiben römischer Bischöfe deutlich weniger thematisiert wird. Nur Siricius, (eingeschränkt auch) Innozenz

⁶¹⁷ Zu diesem Rechtsgrundsatz vgl. Landau, *Ursprünge* 124–156.

und Gelasius erlassen im zu berücksichtigenden Zeitraum entsprechende Normen. Der Befund scheint auf eine Differenzierung der Kirchendisziplin hinzudeuten: Ihr zufolge sind nur die Konzilien mit den konkreten Formen des Götzendienstes und seiner Verurteilung befasst, während die römischen Bischöfe sich im Zuge der Ausprägung eines kirchlichen Rechtswegs offenbar mehr und mehr mit übergeordneten *causae maiores* auseinandersetzen. Da die allgemeine Verurteilung der Apostasie unstrittig ist, macht sie keine umfangreiche Behandlung durch die römischen Bischöfe notwendig.

2 Römisches Recht

Codex Theodosianus und Iustinianus, das Gesetzeswerk des Kaisers Theodosius II. und der zweite Teil des umfangreicheren Corpus Iuris Civilis Justinians I., bieten unter dem Titel *De apostatis* jeweils eine Zusammenstellung spätantiker staatlicher Apostasiegesetze: der Codex Theodosianus im siebten Titel des 16. Buchs, der Codex Iustinianus im ebenfalls siebten Titel des ersten Buchs. Außerhalb der Titel sind nur wenige Bestimmungen erhalten, die für die staatliche Apostasiegesetzgebung von Belang sind. Sie werden ergänzend berücksichtigt.

a *Codex Theodosianus* (16,7)

Cod. Theod. 16,7,1 vJ. 381

*His, qui ex christianis pagani facti sunt, eripiatur facultas iusque testandi et omne defuncti, si quod est, testamentum submota conditione rescindatur*⁶¹⁸.

„Denen, die von Christen zu Heiden geworden sind, soll die Befugnis und das Recht, ein Testament zu errichten, genommen werden, und jedes Testament eines solchen Verstorbenen soll, sofern eines vorliegt, nach der Annullierung seiner rechtlichen Grundlage aufgehoben werden“.

Cod. Theod. 16,7,1 eröffnet die mit Apostasie befassten Konstitutionen des Codex und gibt inhaltlich eine Grundrichtung vor, die von den späteren Gesetzen weiter differenziert wird: Apostaten unterliegen im Römischen Recht wesentlich erbrechtlichen Beschränkungen⁶¹⁹. Erlassen wurde die Konstitution von den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Theodosius I.,

⁶¹⁸ 1,2,884 Krueger/Mommsen.

⁶¹⁹ Vgl. Biondi, *Diritto* 1,336; Gaudemet, *Politique* 64.

Adressat ist Eutropius, der prosopographisch nur schwer zu bestimmen ist; möglicherweise war er Praefectus praetorio des Illyricum⁶²⁰. Da Cod. Theod. 16,7,1 die gleiche Inscriptio und Subscriptio wie Cod. Theod. 16,5,7⁶²¹ trägt, wurde zudem erwogen, beide als Teile ursprünglich einer Bestimmung zu interpretieren⁶²². – Die Konstitution entzieht Apostaten das Recht zur Testamentserrichtung (*facultas iusque* ist hierbei ein sprachlich voller Ausdruck, der in seinen Bestandteilen semantisch kaum zu differenzieren ist⁶²³); bestehende Testamente von verstorbenen Apostaten werden *ex tunc* für nichtig erklärt, da sie ohne Rechtsgrundlage, d. h. von keiner testierfähigen Person (*submota conditio*), erstellt worden seien⁶²⁴. Der Entzug des Rechts auf Testamentserrichtung als auch die Ungültigkeitserklärung bestehender Testamente werden sprachlich deutlich formuliert: Die Verben *eripere* und *rescindere* deuten einen entschiedenen Akt des Gesetzgebers an⁶²⁵.

Welche Personen als Apostaten bezeichnet werden und damit der Norm unterworfen sind, wird nicht spezifiziert: *ex christianis pagani facti sunt* ist ein denkbar allgemeiner Ausdruck⁶²⁶; die anderenorts (etwa 16,7,2,1) begegnende explizite Nennung von Katechumenen, auf die eine mildere Apostasiegesetzgebung angewendet wird, macht es aber wahrscheinlich, dass hier nur getaufte Christen unter das Gesetz zu subsumieren sind⁶²⁷. Tatbestand der Apostasie dürfte, wie in anderen rechtlichen Texten, die Hinwendung zum paganen Kult sein⁶²⁸. – In den vornehmlich erbrechtlichen Beschränkungen für Apostaten zeigen sich erste Beziehungen zur zeitgenössischen Häretikergesetzgebung⁶²⁹.

620 Referat der unterschiedlichen Forschungspositionen bei Cococcia, *Législation* 457f.; Jones/Martindale/Morris, *Prosopography* 1,317 s. v. Eutropius nr. 2.

621 1,2,857f. Krueger/Mommsen.

622 Vgl. Cococcia, *Législation* 458f.

623 Zu *facultas* als Synonym zu *ius* vgl. G. Banier: ThIL 6,1 (1912/1926) 149f. s. v. *facultas*.

624 Vgl. Cococcia, *Législation* 462.

625 Vgl. Baccari, *Notae* 554 sowie Cococcia, *Législation* 461.

626 Vgl. Dumézil, *Marqueurs* 308.

627 Vgl. Cod. Theod. 16,7,2 vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *His vero, qui christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, si (...).*

628 Vgl. Cod. Theod. 16,7,2 praef. vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, (...) interdicimus, (...);* 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen): *Si quis splendor conlatus est in eos vel ingenitus dignitatis, qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent, pereat, (...);* Cod. Iust. 1,7,2 vJ. 383 (2,60 Krueger): *Si quis defunctum violatae atque desertae christianae religionis accusat eumque in sacrilegia templorum vel in ritus iudaicos transisse contendit, (...);* Dumézil, *Marqueurs* 309 sowie zur Definition der Apostasie o. S. 14–17.

629 Vgl. dazu u. S. 279. 291f. 295.

Cod. Theod. 16,7,2 vJ. 383

Praef. Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, omnem in quamcumque personam testamenti condendi interdicimus potestatem, ut sint absque iure romano.

1. *His vero, qui christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, si filios vel fratres germanos habebunt, hoc est aut suam aut legitimam successionem, testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur.*

2. *Pari et circa eorum personas in capiando custodienda forma, ut praeter suas et legitimas, quae isdem ex parentum vel germanorum fratrum bonis pervenire potuerint, successiones, iudicio etiam, si ita res ferent, conditae voluntatis nulla omnino in capiendis hereditatibus testamenti iura sibi vindicent et indubitate ab omni testamentorum debeant non solum condendorum, sed etiam sub adipiscendae pontificio hereditatis usurpandorum potestate excludi*⁶³⁰.

„Praef. Wir untersagen getauften Christen, die zu paganen Riten und Kulte übergelaufen sind, jedes Recht, zugunsten welcher Person auch immer ein Testament zu errichten; denn sie stehen außerhalb des Römischen Rechts.

1. Denjenigen aber, die als Katechumenen in Vernachlässigung der verehrungswürdigen Religion zu Altären und Tempeln gegangen sind, wenn sie Söhne oder leibliche Brüder haben, d. h. entweder eine eigene oder eine gesetzliche Erbfolge, soll das Recht genommen werden, nach eigenem Ermessen zugunsten irgendwelcher anderer Personen ein Testament zu errichten.

2. Gegenüber diesen Personen soll die gleiche Regel auch beim Empfang (scil. einer Erbschaft) beachtet werden: Außer ihrem und dem gesetzlichen Erbe, das vom Vermögen der Eltern oder der leiblichen Brüder an sie fallen kann, sollen sie auch dann, wenn einmal ein letzter Wille vorliegt, überhaupt kein testamentarisch verbürgtes Recht für sich beanspruchen, ein Erbe anzutreten. Unzweifelhaft müssen sie nicht nur von jeder Gelegenheit, ein Testament zu errichten, sondern auch es sich unter dem Recht auf Erlangung einer Erbschaft anzumaßen, ausgeschlossen werden‘.

Zwei Jahre nach der ersten Norm erlassen die Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius I. (so die Inscriptio) im Jahr 383 erneut Bestimmungen gegen Apostaten. Das hier zu besprechende Gesetz (16,7,2) datiert auf den 20. Mai,

⁶³⁰ 1,2,884 Krueger/Mommsen.

das im Codex unmittelbar folgende und im nächsten Abschnitt zu behandelnde (16,7,3) nur einen Tag später auf den 21. Mai des Jahres.

Die Konstitution behandelt ausschließlich erbrechtliche Bestimmungen und dient als Ergänzung zu Cod. Theod. 16,7,1⁶³¹. Sie entzieht Apostaten (die getaufte Christen sind) das grundsätzliche Recht, ein Testament zu errichten. Gegenüber ungetauften Christen, die abtrünnig geworden sind, schränkt es selbiges ein und ergänzt es um Regulierungen der Erbfähigkeit. Im Vergleich mit Cod. Theod. 16,7,1 spezifiziert es bereits im Prooemium den Tatbestand des Glaubensabfalls: *ad paganos ritus cultusque migrare*. Derjenige gilt als Abtrünniger, der als Christ zu heidnischen Riten und Kulte überläuft; eine genauere Differenzierung zwischen passivem Beiwohnen und aktiver Teilnahme erfolgt nicht⁶³².

Undeutlich sind zunächst die mit *christiani ac fideles* anvisierten Personen. Im Codex gibt es nur eine vergleichbare Formulierung (*christianorum ac fidelium mentes*), die allerdings für sich genommen zur Lösung wenig beiträgt⁶³³; es ist vielmehr der Kontext der Norm selbst zu untersuchen: *Christiani ac fideles* steht in Opposition zu einer zweiten Gruppe, die im ersten Paragraphen des Gesetzes genannt wird: *christiani et catechumeni*. Beide werden vom Gesetzgeber unterschieden, worauf auch die Konjunktion *vero* hinweist, die zu Beginn des ersten Paragraphen adversativ an das Prooemium anschließt. Baccari macht in ihren Anmerkungen zur Apostasiegesetzgebung des Codex Theodosianus auf eine Stelle bei Ambrosius aufmerksam, die klärend hinzugezogen werden kann⁶³⁴:

In christiano enim viro prima est fides. Ideo et Romae fideles dicuntur, qui baptizati sunt, (...) ‚Denn bei einem Christen liegt (bereits) ein erster Glaube vor. Deswegen werden auch in Rom die als *fideles* bezeichnet, die getauft sind‘.

Fideles, ‚Gläubige‘, sind demnach diejenigen, die die Taufe empfangen haben; Tertullian⁶³⁶ und Hieronymus⁶³⁷ gebrauchen das Wort ebenso. Wird zudem

631 Vgl. De Giovanni, *Libro* 105f.

632 Vgl. im Gegensatz dazu Bestimmungen des kirchlichen Rechts o. S. 253f.

633 Vgl. Cod. Theod. 15,5,5 vJ. 425 (1,2,820 Krueger/Mommsen) sowie G. Jachmann: ThLL 6,1 (1912/1926) 657 s. v. fidelis.

634 Vgl. Baccari, *Notae* 557.

635 Ambr. *sacr.* 1,1 (CSEL 73,15 Faller).

636 Tert. *praescr.* 41,2 (CCL 1,221 Refoulé): *Quis catechumenus, quis fidelis?*; vgl. Coleman-Norton, *State* 2,384₂ zSt.

637 Hier. *in Jes.* 5,19,18 (CCL 73,198 Adriaen); vgl. Blaise, *Dictionnaire* 351 s. v. fidelis sowie G. Jachmann: ThLL 6,1 (1912/1926) 657f. s. v. fidelis.

die Gegenüberstellung von *fidelis* und *catechumenus* in der zu besprechenden Norm berücksichtigt, so dürften hier zwei Gruppen gemeint sein: getaufte Christen und ungetaufte Katechumenen, die vor dem Gesetzgeber ebenfalls schon als Christen gelten⁶³⁸. *Christianus* ist einender Oberbegriff.

Das Prooemium beschließt ein konsekutiver Nebensatz: *ut sint absque iure romano*. Er hat explikative Funktion und deutet nach Kaser eine ‚rechtliche (...) Verkürzung‘ an, die nicht zwangsläufig auf den umfassenden Verlust des Bürgerrechts hin auszulegen ist⁶³⁹. Baccari vergleicht den rechtlichen Status des Abtrünnigen hingegen mit dem eines Peregrinus⁶⁴⁰.

Der erste Paragraph untersagt abgefallenen Katechumenen (der Abfall besteht im *venerabilem religionem neglegere* und *ad aras et templa*⁶⁴¹ *transire*) die Testamenterrichtung zugunsten anderer als der durch die eigene oder gesetzliche Erbfolge berechtigten Personen. Erben des Apostaten können nur eigene Kinder⁶⁴² oder leibliche Geschwister sein (*fili vel fratres germani*)⁶⁴³; die Blutsverwandschaft ist gemäß einer allgemeinen spätantiken Entwicklung entscheidend⁶⁴⁴, die mit den Kindern auf die unmittelbaren Nachkommen und mit den Geschwistern auf die Seitenverwandten präzisiert ist. Im Gegensatz zu getauften Christen besitzen Katechumenen also das grundsätzliche Recht, ein Testament innerhalb eines engen gesetzlichen Rahmens zu errichten (*testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur*)⁶⁴⁵.

638 Vgl. De Giovanni, *Libro* 106.

639 Vgl. Kaser, *Privatrecht* 2,123.

640 Vgl. Baccari, *Notae* 557.

641 Nach Honoré, *Law* 48 eine pleonastische Junktur.

642 Vgl. Cod. Theod. 16,5,7,2 vJ. 381 (1,2,858 Krueger/Mommsen): *His tantum filiis paternorum vel maternorum bonorum successio deferatur, qui licet ex manichaeis orti sensu tamen et affectu propriae salutis admoniti ab eiusdem vitae professionisque collegiis pura semet dediti religione demoverint, tali immunes a crimine* (im Rahmen antimanichäischer Gesetzgebung).

643 Für die Einbeziehung der weiblichen Erbfolge vgl. R. Delmaire: SCh 497,357₂; Coleman-Norton, *State* 2,385₃; ‚That is, such apostates may devise their property only to their children and blood-brothers‘.

644 Vgl. Kaser, *Privatrecht* 2,498.

645 De Giovanni, *Libro* 106 macht auf eine vergleichbare Spezifizierung der Rechtsfolge in den Kanones des sog. Konzils von Elvira aufmerksam: Getaufte Flamen, die geopfert haben, sollen auch am Lebensende nicht die Kommunion empfangen (cn. 2 [CCH 4,242 Martínez Díez/Rodríguez]), Flamen hingegen, die noch Katechumenen waren und geopfert haben, werden nach drei Jahren zur Taufe zugelassen (cn. 4 [CCH 4,243 Martínez Díez/Rodríguez]); vgl. Biondi, *Diritto* 1,336; Gaudemet, *Politique* 64.

Der zweite Paragraph schränkt die Erbfähigkeit der abgefallenen Katechumenen ein. Sie sollen nur in die Erbfolge ihrer Eltern (Vorfahren) oder ihrer leiblichen Brüder (Seitenverwandte) eintreten können, nicht aber durch Testament ein weiteres Erbe erlangen. Wie der erste Paragraph das Recht zur Testamentserrichtung begrenzt (*testari*), so schränkt der zweite komplementär die Erbfähigkeit ein (*capere*) und vermindert damit die Rechtsstellung des Abtrünnigen. Beide Paragraphen sind der *factio testamenti activa* und *passiva* zuzurechnen⁶⁴⁶. Der Gesetzgeber macht auf beide Aspekte durch den abschließenden Satz der Konstitution aufmerksam, der durch seine unspezifische Diktion die Unterscheidung zwischen getauften und ungetauften Christen gleichwohl verdunkelt: ‚Unzweifelhaft müssen sie (scil. die abgefallenen Katechumenen) von jedem Recht, nicht nur ein Testament zu errichten, sondern auch es sich unter dem Recht auf Erlangung einer Erbschaft anzumaßen, ausgeschlossen werden‘.

Cod. Theod. 16,7,3 vJ. 383

Christianorum ad aras et templa migrantium negata testandi licentia vindicamus admissum. Eorum quoque flagitia puniantur, qui christianae religionis et nominis dignitate neglecta, iudaicis semet polluere contagiis.

‚Das Vergehen von Christen, die Altäre und Tempel aufsuchen, ahnden wir dadurch, dass wir ihnen das Recht, ein Testament zu errichten, entziehen. Auch sollen die Schandtaten derer bestraft werden, die sich, nachdem sie die Würde der christlichen Religion und ihres Namens⁶⁴⁷ vernachlässigt haben, durch Kontakt mit Juden befleckt haben.

Praef. Eos vero, qui manichaeorum nefanda secreta et scelerosos aliquando sectari maluere secessus, ea iugiter atque perpetuo poena comitetur, quam vel divalis arbitrii genitor Valentinianus adscripsit vel nostra nihilo minus saepius decreta iusserunt.

Praef. Denjenigen aber, die es bevorzugten, einmal die ruchlosen, geheimen Orte und verbrecherischen Versammlungen der Manichäer zu besuchen, soll diese Strafe andauernd und beständig folgen, die sowohl der Vater unseres göttlichen Urteils, Valentinian, bestimmt hat als auch um nichts weniger unsere (scil. eigenen) Bestimmungen öfters angeordnet haben.

⁶⁴⁶ Vgl. Baccari, *Notae* 558f.

⁶⁴⁷ Zur Würde des christlichen Namens vgl. Karpp, *Christennamen* 1136f.

Auctores vero persuasionis huius, qui lubricas mentes in proprium deflexerant consortium, eademque reos erroris huiuscemodi poena comitetur, quin etiam graviora plerumque pro motibus iudicum et qualitate commissi extra ordinem promi in nefarios sceleris huius artifices supplicia censemus.

1. Sed ne vel mortuos perpetua vexet criminationis iniuria vel hereditariae quaestiones temporum varietate longorum prorsus emortuae in redivivos semper agitentur conflictus, huiuscemodi quaestionibus metam temporis adscribimus,

ut, si quis defunctum violatae atque desertae christianae religionis accusat eumque in sacrilegia templorum vel in ritus iudaicos vel ad manichaeorum dedecus transisse contendit eaque gratia testari minime potuisse confirmat, intra quinquennium iuge, quod inofficiosi actionibus constitutum est, proprias exerat actiones futurique iudici huiuscemodi sortiatur exordium,

Die aber, die verantwortlich für diese Überredung sind und leicht beeinflussbare Gemüter zu einer eigenen Gemeinschaft verleitet hatten, soll als Schuldige dieses Vergehens (scil. mindestens) dieselbe Strafe erteilen, ja wir bestimmen sogar, dass den gottlosen Urhebern dieses Verbrechens in einem eigenen Gerichtsverfahren schwerere Strafen auferlegt werden sollen, je nach dem Urteil der Richter und der Natur des begangenen Vergehens.

1. Aber damit weder das Unrecht einer beständigen Anschuldigung die Toten quält noch Erbschaftsfragen, die durch den wechselhaften Lauf langer Zeit erloschen waren, zu immer wieder auflebenden Konflikten angeheizt werden, schreiben wir Untersuchungen dieser Art eine zeitliche Begrenzung vor:

Wenn einer einen Verstorbenen der Verletzung und Aufgabe der christlichen Religion beschuldigt und behauptet, dass er zu den gotteslästerlichen Vollzügen der Tempel, zu jüdischen Bräuchen oder auch der Schande der Manichäer hinübergewechselt sei, und bekräftigt, dass er deshalb überhaupt kein Testament habe errichten können, soll er innerhalb von fünf Jahren, was durch die Klagen auf Gewährung des Pflichterhalts festgelegt ist, seine eigenen Ansprüche geltend machen und so die Aufnahme eines künftigen Prozesses erlangen.

*ut eodem in luce durante, cuius praev-
aricatio criminanda est, flagitii huius et
sceleris praesens fuisse doceatur publica
sub testificatione testatus, probet indi-
cium, neque enim eam superno nomini
tacitus praestitisse perfidiam sceleribus
adquiescens praevaricationem dein-
ceps tamquam ignarus accuset.*⁶⁴⁸

In ihm soll er seine Anklage bekräfti-
gen und in öffentlicher Erklärung vor
Zeugen beweisen, dass er zu Lebzei-
ten desjenigen, der der Apostasie
angeklagt ist, Zeuge seiner Schande
und seines Verbrechens gewesen ist.
Denn er soll ihn dann nicht gleichsam
wie ein Unwissender der Apostasie
anklagen, er, der (scil. zuvor) durch
sein Schweigen diese Unredlichkeit
gegen den himmlischen Namen
unterstützt und zu den Verbrechen
geschwiegen hat‘.

Cod. Theod. 16,7,3 ist das dritte Gesetz der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius I., das sich in recht kurzer Zeit mit der Bestrafung von Apostaten befasst. Es ist an den Praefectus Praetorio Italiens und des Illyricums, Hypatius, adressiert⁶⁴⁹ und geht von der bereits bekannten Einschränkung der Testierfreiheit aus (*negata testandi licentia*).

Doch bleibt die Norm nicht mehr nur auf den Abfall zur paganen Religion begrenzt (*ad aras et templa migrare*), wie es bei den Konstitutionen zuvor zu beobachten war, sondern umfasst jetzt auch erstmals die Apostasie zum Judentum (*iudaiciis contagiis polluere*)⁶⁵⁰. Cod. Theod. 16,7,3 ist das früheste Beispiel für die Zusammenstellung von Juden, Heiden und Häretikern in einem Gesetz⁶⁵¹ (Im fünften Jahrhundert verstärkt sich die Tendenz, Juden rechtlich gemeinsam mit anderen Religionen und Sekten zu behandeln und ihnen den vormaligen Status als *religio licita* streitig zu machen⁶⁵²). Antijüdische Polemik ist in der Bezeichnung des Abfalls als eines *flagitium* spürbar, ein Wort, das den Verstoß gegen die guten Sitten bezeichnet, in der Rechtssprache aber ein kaum festumrissener Terminus ist⁶⁵³.

648 1,2,884f. Krueger/Mommsen.

649 Vgl. Jones/Martindale/Morris, *Prosopography* 1,448f. s. v. Flavius Hypatius nr. 4; Baccari, *Notae* 560.

650 Vgl. Linder, *Jews* 168–172; Stemberger, *Juden* 238f.; Rabello, *Giustiniano* 2,672.

651 Vgl. Stemberger, *Verbindung* 203 sowie zu den Unterschieden zwischen antijüdischer, antiheidnischer und antihäretischer Gesetzgebung Noethlichs, *Maßnahmen* 196f.

652 Vgl. Linder, *Jews* 62f.; Linder, *Status* 150f.

653 Vgl. Berger, *Dictionary* 473 s. v. *flagitium*.

Die Vorstellung einer Befleckung durch das Judentum deutet sich in *contagium* und *polluere* an. Es handelt sich hierbei um typisches antijüdisches, aber auch antihäretisches Vokabular⁶⁵⁴, das zugleich (freilich noch in schwacher Form) auf Verfahren der sozialen Stigmatisierung und Ausgrenzung von Apostaten hinweist: Wie Beschmutzte und Kranke werden sie durch den Gesetzgeber vom Kontakt mit der Gesellschaft ausgeschlossen⁶⁵⁵.

Der Abfall zum Manichäismus wird in der Praefatio thematisiert⁶⁵⁶. Er ist neben der Apostasie zum paganen Kult und Judentum eine dritte Form der Apostasie. Darauf weist seine explizite Nennung hin. Die Orte und Versammlungen der Manichäer werden als besonders verrucht und verbrecherisch (*nefandus; scelerosus*) gebrandmarkt; die Dopplung der Adverbien (*iugiter atque perpetuo*), grundsätzlich charakteristisch für den juristischen Sprachgebrauch⁶⁵⁷, verleiht der Normfestsetzung zusätzlichen Nachdruck. In der Verurteilung des Abfalls bezieht sich der Gesetzgeber auf bereits von seinem Vater Valentinian getroffene *decreta* zurück (Cod. Theod. 16,5,3 vJ. 372):

*Ubicumque manichaeorum conventus vel turba huiusmodi repperitur, doctoribus gravi censione multatis his quoque qui conveniunt ut infamibus atque probrosis a coetu hominum segregatis, domus et habitacula, in quibus profana institutio docetur, fisci viribus indubitanter adsciscantur*⁶⁵⁸.

„Wo auch immer man eine Versammlung oder Schar von Manichäern antrifft, sollen ihre Häuser und Wohnungen, in denen ihre gottlose Lehre verbreitet wird – nachdem die Lehrer hart bestraft und ihre Anhänger wie Ehrlose und Schändliche von der menschlichen Gemeinschaft getrennt worden sind – unverzüglich der Staatskasse zugeschrieben werden“.

Ergänzend zu den bisherigen Bestimmungen berücksichtigt das Gesetz nun auch die *auctores huius persuasionis*, „die Urheber dieser Überredung“⁶⁵⁹; gemeint sind Personen, die andere zur Apostasie verleiten, ein Vorgang, der als *scelus*, als ‚Verbrechen‘, bezeichnet wird. Bleibt die Strafbestimmung für sie auch vage, so zeigt sich die Tendenz, die Verleitung zur Apostasie stärker als den ausschließlichen Tatbestand des Abfalls zu bestrafen (*graviora supplicia*).

654 Vgl. Brox, *Häresie* 283f.

655 Vgl. Baccari, *Notae* 559.

656 Vgl. Kaden, *Edikte* 55–68.

657 Vgl. zur kirchlichen Rechtssprache auch Hornung, *Directa* 57.

658 Cod. Theod. 16,5,3 vJ. 372 (1,2,855 Krueger/Mommsen); vgl. Baccari, *Notae* 562 sowie R. Delmaire: *SCh* 497,358₂.

659 Vgl. Rabello, *Attitude* 61f.

Der Gesetzgeber will so vor allem die Ausbreitung des Glaubensabfalls eindämmen. Was präzise unter *supplicium* zu verstehen ist, liegt im Dunkel. Es ist keineswegs zwingend, das Wort auf die Todesstrafe zu beziehen; möglich und angesichts eines spätantik freieren Gebrauchs des Wortes angeraten ist vielmehr, *supplicium* als Ausdruck für die Schwere der Strafe zu interpretieren⁶⁶⁰.

Ab dem ersten Paragraphen schreibt die Norm einen Klageweg vor, auf dem das Testament eines Abgefallenen angefochten werden kann, und ergänzt so die bisherigen erbrechtlichen Bestimmungen. Im Hintergrund stehen Fälle, bei denen die Gültigkeit eines Testaments *post mortem* angezweifelt wurde, indem der Kläger den Verstorbenen der Apostasie beschuldigte. Das hierauf bezügliche Gesetz ist restriktiv formuliert und darum bemüht, unberechtigte Anschuldigungen (*iniuria criminationis*) gegen Verstorbene zu verhindern. Zu diesem Zweck wird eine Klage nur bis zu fünf Jahren nach dem Tod des Beschuldigten zugelassen (Mit dieser Befristung lehnt der Gesetzgeber sich an bestehende Bestimmungen für die *actio inofficiosi testamenti*⁶⁶¹ an). Die Klage muss zudem öffentlich in einem Prozess erhoben werden und der Kläger schon zu Lebzeiten des Beschuldigten Zeuge des Abfalls gewesen sein⁶⁶². Drei Formen der Apostasie werden erneut unterschieden: 1) Abfall zu paganen Kulturen, 2) zum Judentum und 3) zum Manichäismus (*eumque in sacrilegia templorum vel in ritus iudaicos vel ad manichaeorum dedecus transisse contendit*).

Cod. Theod. 16,7,4 vJ. 391

Praef. Ii, qui sanctam fidem prodiderint et sanctum baptisma profanaverint, a consortio omnium segregati sint, a testimoniis alieni, testamenti, ut ante iam sanximus, non habeant factionem, nulli in hereditate succedant, a nemine scribantur heredes.

„Praef. Diejenigen, die den heiligen Glauben verraten und die heilige Taufe entweiht haben, sollen von jeder Gemeinschaft getrennt sein; es soll ihnen unmöglich sein, als Zeuge aufzutreten, sie sollen nicht das Recht haben, ein Testament zu errichten, wie wir schon vorher bestimmt haben, keinem in der Erbschaft nachfolgen und von niemandem als Erben eingesetzt werden.“

660 Vgl. Heumann/Seckel, *Handlexikon* 572 s. v. *supplicium* mit Verweis auf Cod Theod. 3,16,2 praef. vJ. 421 (1,2,157 Krueger/Mommsen): *deportationis* (...) *supplicia*; Cod. Theod. 7,13,9 vJ. 380 (1,2,338 Krueger/Mommsen): *supplicium existimationis extremum*. Die präzisierenden Genitive weisen auf die Unbestimmtheit des Grundworts (*supplicium*).

661 Vgl. Kaser, *Privatrecht* 516f.

662 Vgl. Rabello, *Attitude* 60.

Quos etiam praecepissemus procul abici ac longius amandari, nisi poenae visum fuisset esse maioris versari inter homines et hominum carere suffragiis.

1. Sed nec umquam in statum pristinum revertentur, non flagitium morum obliterabitur paenitentia neque umbra aliqua exquisitae defensionis aut muniminis obducetur,

quoniam quidem eos, qui fidem quam deo dicaverant polluerunt et prodentes divinum mysterium in profana migrarunt, tueri ea quae sunt commenticia et concinnata non possunt.

*Lapsis etenim et errantibus subvenitur, perditis vero, hoc est sanctum baptismum profanantibus, nullo remedio paenitentiae, quae solet aliis criminibus prodesse succurritur*⁶⁶³.

Auch hätten wir vorgeschrieben, sie (scil. die Apostaten) fern ab zu vertreiben und weit wegzuschicken, wenn es nicht als größere Strafe erschienen wäre, dass sie unter Menschen leben und doch ihrer Unterstützung entbehren.

1. Aber sie sollen niemals mehr in ihren alten Rechtsstand zurückkehren; das schändliche Vergehen an den Sitten soll weder durch Reue aufgehoben noch durch irgendeinen Vorwand einer gesuchten Verteidigung oder eines Schutzmittels verschleiert werden.

Denn Dinge, die auf Lüge beruhen und ausgedacht sind, können diejenigen nicht schützen, die den Gott geweihten Glauben befleckt haben und, indem sie das göttliche Mysterium verraten, zum Heidentum übergetreten sind.

Den Gefallenen und Irrenden nämlich hilft man, den Verlorenen aber, d. h. denen, die die heilige Taufe entweihten, kommt man nicht mit dem Heilmittel der Buße zur Hilfe, die gewöhnlich bei anderen Verbrechen hilft.

Das Gesetz stammt aus dem Jahr 391. Die Inscriptio nennt als Verfasser die Kaiser Valentinian II., Theodosius I.⁶⁶⁴ und Arcadius, als Adressaten den

663 1,2,885 Krueger/Mommsen.

664 Vincenti, *Legislazione* 399–412 spricht Valentinian II. die Autorschaft ab (vgl. dagegen Härtel, *Religionspolitik* 73) und nimmt als einzigen Verfasser Theodosius I. an. Er geht davon aus, dass Cod. Theod. 16,7,4 und 5 zwei Teile ursprünglich eines Ediktes sind.

Praefectus praetorio Italiens Flavianus⁶⁶⁵. Es schränkt die Rechte der Apostaten über das Erbrecht hinaus weiter ein.

In der Praefatio deutet sich diese Tendenz bereits an. Neben einer kurzen Wiederholung früherer erbrechtlicher Bestimmungen (*ut ante iam sanximus*), die das Recht der Apostaten zur Testamentserrichtung und die Erbfähigkeit einschränken (wahrscheinlich ein Rückbezug auf Cod. Theod. 16,7,1f. oder auch 16,5,9⁶⁶⁶), nennt der Gesetzgeber als Strafe für die Apostasie eine Form der sozialen Absonderung (*segregare*): *Li (...) a consortio omnium segregati sint*.

Consortium ist unspezifisch verwendet und meint die menschliche Gemeinschaft (*a consortio omnium*) überhaupt, von der der Abtrünnige separiert werden soll⁶⁶⁷. Die Strafe der Ausweisung, die *relegatio*⁶⁶⁸ (vgl. die Anspielung in *quos etiam praecepissemus procul abici*⁶⁶⁹ *ac longius amandari*⁶⁷⁰, [...]), soll ihn hingegen nicht treffen. Der Apostat soll (zumindest dem Wortlaut nach) geradezu in einer inneren gesellschaftlichen Isolation⁶⁷¹ leben, worin der Gesetzgeber eine größere Strafe (*maior poena*⁶⁷²) als in der Ausweisung erkennt. Der Tatbestand, an dem die Apostasie abzulesen ist, wird im Relativsatz in allgemeiner Form benannt: *fidem prodere* sowie *sanctum baptismata profanare*. Hiermit dürfte erneut auf den Wechsel zu paganen Tempeln, zum Judentum und Manichäismus angespielt sein.

Ab dem ersten Paragraphen werden die umfassenden rechtlichen Folgen der Apostasie konkreter ausgeführt. Abtrünnige dürfen lebenslang nicht

665 Vgl. Cod. Theod. 16,6,2 vJ. 377 (1,2,880 Krueger/Mommsen); Jones/Martindale/Morris, *Prosopography* 1,347–349 s. v. Virius Nicomachus Flavianus nr. 15 sowie Honoré, *Law* 63.

666 Vgl. R. Delmaire: SCH 497,363f.

667 Vgl. Bened. reg. 43,16 (CSEL 75,119 Hanslik): (...), *sed sequestratus a consortio omnium reficiat solus* (scil. frater); H. Spelthahn: ThLL 4 (1906/1909) 488 s. v. *consortium* sowie Biondi, *Diritto* 1,336.

668 Vgl. Mommsen, *Strafrecht* 964–980.

669 Für *abacere* vgl. Cod. Theod. 6,27,18 vJ. 416 (1,2,287 Krueger/Mommsen): (...) *remotis abiectis pessimis criminosis*; 6,27,23 vJ. 430 (1,2,288 Krueger/Mommsen) sowie Aug. civ. 17,4 (CCL 48,555 Dombart/Kalb): *Saule abiecto rex David fundatus in regno*; Leo M. ep. 113,1 (PL 54,1024): *Andreas, qui ob haereticorum societatem fuerat abiectus, assumitur*.

670 Vgl. Cod. Theod. 15,12,3 vJ. 397 (1,2,827 Krueger/Mommsen): *Si quos e gladiatorio ludo ad servitia senatoria transisse constabit, eos in extremas solitudines amandari decernimus*; Cod. Iust. 1,7,3 vJ. 391 (2,60 Krueger).

671 *Suffragium* ist untechnisch verwendet und meint allgemein ‚Unterstützung/Hilfe‘; vgl. Kübler, *Suffragium* 658 mit Belegen.

672 Die schwerere Strafe gegen diejenigen, die andere zur Apostasie verleiten, wird in Cod. Theod. 16,7,3 praef. vJ. 383 (1,2,885 Krueger/Mommsen) *supplicium* genannt.

mehr in den vormaligen Rechtsstand (*status*⁶⁷³) zurückkehren. Die rechtliche Minderung ist permanent; Reue (der Terminus *paenitentia* ist nicht auf das kirchliche Bußverfahren zu beziehen⁶⁷⁴) oder Rechtfertigung (*defensio*) werden nicht zugelassen. Im kausalen Nebensatz erscheint eine Begründung der rigiden Strafe:

(...), *quoniam quidem eos, qui fidem quam deo dicaverant polluerunt et prodentes divinum mysterium in profana migrarunt, tueri ea quae sunt commenticia et concinnata non possunt.*

Abfall bedeutet Abwendung von der Wahrheit und Verrat am göttlichen Mysterium⁶⁷⁵ (*divinum mysterium prodere*); er muss entschieden bekämpft werden. Zudem geht von ihm die Gefahr der Sittenverderbnis aus (*flagitium*⁶⁷⁶).

Der Abschluss des Gesetzes wirft aufgrund seiner Terminologie für die Interpretation Fragen auf. Dem Wortlaut nach wird zwischen *lapsi et errantes* einerseits und *perditi* andererseits unterschieden. Ersteren komme man mit dem Heilmittel der Buße zur Hilfe (*remedium paenitentiae* und *succurrere* sind technische Begriffe christlicher Bußterminologie bzw. -vorstellung⁶⁷⁷), letzteren hingegen bleibe auch diese verwehrt. Im Dunkel liegt, auf welche Personengruppen der Gesetzgeber anspielt⁶⁷⁸.

Eine Interpretation muss vom Kontext der Textstelle ausgehen. Das Gesetz schließt Apostaten rigide von jeder menschlichen Gemeinschaft aus. Sie sollen isoliert in der Gesellschaft leben. Der abschließende Satz dient als Begründung; *etenim* schließt kausal an das Vorherige an. Durch die Terminologie scheint vom Gesetzgeber das kirchliche Strafverfahren als Parallele herangezogen (*subvenire, remedium paenitentiae*), das besonders schwere Sünder von der Buße ausschließe. – Geht man von dieser grundsätzlichen Parallelisierung aus, dann

673 Vgl. Berger, *Dictionary* 714f. s. v. status.

674 Die kirchliche Buße bleibt im Römischen Recht grundsätzlich ohne rechtliche Konsequenzen; vgl. Berger, *Dictionary* 616f. s. v. paenitentia.

675 Für *mysterium* vgl. Cod. Theod. 16,5,26 vJ. 395 (1,2,864 Krueger/Mommsen): *Ne quis haereticorum, quos iam leges innumerae divi genitoris nostri continent, audeat coetus illicitos congregare profanaque mente omnipotentis dei contaminare mysterium, (...)*; 16,5,54,6 (1,2,874 Krueger/Mommsen): *Conductores vero privatorum si permiserint in isdem praediis conventicula haberi vel eorum patientia sacrum mysterium fuerit inquinatum, referatur (...)* u. ö.

676 Vgl. Heumann/Seckel, *Handlexikon* 217 s. v. flagitium.

677 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 710 s. v. remedium; 790 s. v. succurro sowie 789 s. v. subvenio.

678 Vgl. mit dem Referat unterschiedlicher Forschungspositionen Baccari, *Notae* 569f.

sind mit *lapsi et errantes* ‚leichte‘ Sünder gemeint (*labi*⁶⁷⁹ und *errare*⁶⁸⁰ sind in dieser Bedeutung belegt), denen die Kirche ein Bußverfahren und besonders die spätere Aufnahme nicht verwehrt, mit *perditi* hingegen ‚schwere‘ Sünder appliziert⁶⁸¹. Die Rigidität der Bußverweigerung ist kirchlich von rigoristischen Positionen her bekannt⁶⁸². Konzilien bezeugen einen dauerhaften Ausschluss von der kirchlichen Gemeinschaft, der auch über das Lebensende hinaus besteht⁶⁸³, sowie Einschränkungen der Buße bei besonderer Unkeuschheit⁶⁸⁴;

679 Vgl. Conc. Reg. vJ. 439: CCL 148,63 Munier; Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 11 (CCL 148A,118 de Clercq): *Illud quoque adiciendum esse credidimus, ut in episcopi discussione consistat de his, qui in civitate sua hac territorio consistunt et tali sunt ordine sociati, utrum ignoranter ad illicita coniugia venerint, an per contumaciam, quae sunt interdicta, praesumpserint; quia, sicut his, qui per ignorantiam lapsi sunt, subvenitur, ita illis, quibus prius patrum statuta in notitia venerunt quique etiam contra sacerdotum interdicta in tali permixtione versantur, priorum canonum in omnibus statuta servantur, ut non prius in communione recipiantur, quam incesti adulterium, sicut scriptum est, separatione sanaverint, quia in lege domini manifeste legitur: Maledictus, qui dormierit cum uxore patris sui, cum privigna vel sorore uxoris suae, et reliqua his similia* sowie P. Flury: ThLL 7,2 (1954/1979) 785f. s. v. labor.

680 Vgl. Aug. ep. 173,3 (CSEL 44,642 Goldbacher): *Non ideo vobis displiceamus, quia revocamus errantes et quaerimus perditos* (vgl. Lc. 15,4–7); in psalm. 118,5,3 (CCL 40,1678 Dekkers/Fraipont): (...) *et ille perditum quaereret, et errantem ille revocaret, qui dicit: Quod perierat requiram, et quod erraverat revocabo?* sowie O. Hey: ThLL 5,2 (1931/1953) 812 s. v. erro.

681 Vgl. für *perdere* bzw. *perditus* Hier. ep. 42,1 (CSEL 54,315 Hilberg): (...), *interfectis prophetis de nece domini cogitabant et in tantum erant perdit, ut ad salvandos eos se dei filius venisse responderit*; Caes. Arel. serm. 89,1 (CCL 103,366 Morin): (...), *et deus pater misit unigenitum suum, ut genus humanum peccatis languidum quasi oves perditas visitaret*; Isid. eccl. off. 1,26 (CCL 113,29 Lawson): *Postquam enim invidia diaboli parens ille primus spe seductus inani cecidit, confestim exul et perditus in omni genere suo radicem malitiae et peccati transduxit, crescebatque in malum vehementius omne genus mortalium, diffusis ubique sceleribus et, quod est nequius omnium, cultibus idolorum* sowie in der Rechtssprache Cod. Theod. 16,10,4 vJ. 346 (1,2,898 Krueger/Mommsen): *Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere.*

682 Vgl. Saint-Roch, *Penitence* 31–33.

683 Vgl. Conc. Eliberit. cn. 1 (CCH 4,241f. Martínez Díez/Rodríguez): *Placuit inter eos qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere*; Conc. Eliberit. cn. 8 (CCH 4,244 Martínez Díez/Rodríguez): *Item feminae quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem* u. ö.

684 Vgl. Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 30 (CCL 148A,31 de Clercq): *Incestis coniunctionibus nihil prorsus veniae reservamus, nisi cum adulterium separatione sanaverint*; Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 11 (CCL 148A,118f. de Clercq); Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 27 (CCL 148A,139 de Clercq).

Innozenz von Rom will eine gefallene Jungfrau erst dann zur Buße zulassen, wenn der Komplize des Beischlafs verstorben ist⁶⁸⁵. Parallelen können ansatzweise auch in Strafbestimmungen des Klerikerrechts erkannt werden, die eine lebenslange Deposition und damit dauerhafte Rechtsminderung des vormaligen Klerikers vorsehen⁶⁸⁶.

Im staatlichen Bereich, zumindest der Norm nach, hat nun als *perditus* der Abtrünnige zu gelten, der die Taufe entweiht (*perditis vero, hoc est sanctum baptisma profanantibus*, [...]). Für ihn sieht der Gesetzgeber eine (lebenslange) Minderung des Rechtsstatus vor.

Cod. Theod. 16,7,5 vJ. 391

Si quis splendor collatus est in eos vel inginitus dignitatis, qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent, pereat, ut de loco suo statuque deiectione perpetua urantur infamia ac ne in extrema quidem vulgi ignobilis parte numerentur.

„Wenn eine Stellung Personen übertragen wird oder ihnen aufgrund ihrer Abstammung zukommt, die hinsichtlich des Glaubens vom rechten Weg abgeirrt und hinsichtlich des Verstandes verblendet sind und die in Folge dessen vom Kult und der Verehrung der heiligen Religion abgefallen sind und sich den Opfern übergeben haben, soll sie (scil. die Stellung) verloren sein, so dass sie, von Amt und Stand verstoßen, sich in beständiger Ehrlosigkeit verzehren und nicht einmal unter den geringsten Teil des niederen einfachen Volkes gezählt werden.

*Quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt?*⁶⁸⁷

Was nämlich kann man gemeinsam haben mit Menschen, die mit abscheulichem und wildem Verstand die Gnade der Kommunion hassen und sich von den Menschen abgewendet haben?‘.

685 Vgl. Innoc. ep. 2,13,15 (PL 20,478f.): *Item quae Christo spiritaliter nupserunt, et velari a sacerdote meruerunt, si postea vel publice nupserint vel se clanculo corruperint, non eas admitendas esse ad agendam poenitentiam, nisi is, cui se iunxerant, de saeculo recesserit.*

686 Vgl. Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 11 (CCL 148A,225 de Clercq): *Eos vero, quos repperimus ardore libidenis inflammatos abiecto religionis cingulo ad vomitum pristinum et inhibita rursus coniugia repetisse adque incesti quodammodo crimine clarum decus sacerdotii violasse, quod nati etiam filii prodiderunt: Quod quisquis fecisse cognoscitur, omni in perpetuo, quam admisso iam crimine perdidit, dignitate privabitur.*

687 1,2,886 Krueger/Mommsen.

Cod. Theod. 16,7,5 stammt ebenfalls von den Kaisern Valentinian II., Theodosius I. und Arcadius. Es dürfte mit dem im Codex unmittelbar voranstehenden Gesetz ursprünglich gemeinsam im Jahr 391 in einer Konstitution publiziert worden sein⁶⁸⁸.

Die Norm schließt Personen, die vom Glauben abgefallen sind (*qui [...] sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent*⁶⁸⁹ *ac se sacrificiis mancipassent*), von ihrer vormaligen ‚Stellung‘ (*splendor [...] dignitatis*) aus und setzt eine Rechtsminderung fest. *Locus* bezieht sich auf das ausgeübte Amt⁶⁹⁰, *status* auf den rechtlichen Stand der Apostaten. Sie werden mit Infamie belegt, die mit dem Verlust des Bürgerrechts *optimo iure* und weiteren Sanktionen (u. a. Ausschluss von öffentlichen Ämtern und Testierfreiheit) verbunden ist⁶⁹¹. Steigernd schreibt der Gesetzgeber vor, die Abtrünnigen ‚nicht einmal unter den geringsten Teil des einfachen Volkes zu rechnen‘. Die Junktur *vulgus ignobilis* scheint hierbei nicht technisch verwendet. *Vulgus* meint das einfache Volk⁶⁹², *ignobilis* grenzt es deutlich von den *nobiles* ab⁶⁹³ und verleiht der Aussage eine pejorative Tendenz. Da beide Adjektive in der Literatur unpräzise verwendet werden, ist auch an dieser Stelle für *ignobilis* eine weite Bedeutung anzunehmen.

Die Folgen des Glaubensabfalls werden in ihrer Schärfe durch den Gegensatz zwischen vormaliger gesellschaftlicher Stellung und jetziger ‚übler Nachrede‘ (*infamia*) unterstrichen. Das Ansehen kann erworben (*collatus*) oder durch Abstammung ererbt sein (*ingenitus*); die grammatische Unterordnung der *dignitas* unter *splendor* wirkt trotz einer dadurch erzielten Rahmenstellung (*splendor [...] dignitatis*) leicht redundant, dürfte aber als Genitivus definitivus zu deuten sein. Inhaltlich bezieht sich *dignitas*, das wird durch *locus* und *status* deutlich, auf das mit Amt und Stand verbundene gesellschaftliche Renommee⁶⁹⁴, das der Abtrünnige zusammen mit den Folgen der beschriebenen strikten

688 Vgl. De Giovanni, *Libro* 107.

689 Für *desciscere* vom Glaubensabfall vgl. o. S. 21. 25.

690 Vgl. Cod. Theod. 16,8,2 vJ. 330 (1,2,887 Krueger/Mommsen): (...), *ita ut illi, qui iam forsitan decuriones sunt, nequaquam ad prosecutiones aliquas destinentur, cum oporteat istiusmodi homines a locis in quibus sunt nulla compelli ratione discedere*; Ulp.: Dig. 3,2,4,1 (1,83 Krueger/Mommsen); zahlreiche weitere Belege bei G. Kuhlmann: ThLL 7,2 (1956/1979) 1589f. s. v. *locus*.

691 Vgl. Mommsen, *Strafrecht* 608. 993–998; Pfaff, *Infamia* 1537–1540; May, *Anfänge* 77–94.

692 Vgl. Cod. Theod. 9,16,4 vJ. 357 (1,2,461 Krueger/Mommsen): *Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat*, (...); 15,1,39 vJ. 398 (1,2,810 Krueger/Mommsen): *Aedificia, quae vulgi more parapetasia nuncupantur*, (...); 15,7,2 vJ. 371 (1,2,821 Krueger/Mommsen): *Eas enim ad scaenam de scaenicis natas aequum est revocari, quas vulgarem vitam conversatione et moribus exercere et exercuisse constabit*.

693 Vgl. Strasburger, *Nobiles* 785–791 sowie O. Prinz: ThLL 7 (1934/1964) 299f. s. v. *ignobilis*.

694 Vgl. Dürig, *Dignitas* 1025–1028; Coleman-Norton, *State* 2,437: ‚Splendour of rank‘.

Rechtsminderung einbüßt. Sozialgeschichtlich ermöglicht das Gesetz aufgrund der anvisierten Personengruppe, die der Bestimmung unterliegt, einen interessanten Einblick: Höhere Beamte und Aristokraten sind von ihr betroffen. Offenbar besteht bei ihnen (oder doch Teilen von ihnen⁶⁹⁵) am Ende des vierten Jahrhunderts eine Tendenz, vom Christentum abzufallen⁶⁹⁶.

Cod. Theod. 16,7,6 vJ. 396

Eos, qui, cum essent christiani, idolorum se superstitione⁶⁹⁷ impia maculaverint, haec poena persequitur, ut testandi in alienos non habeant facultatem, sed certa his generis sui propago succedat, id est pater ac mater, frater ac soror, filius ac filia, nepos ac neptis, nec ulterius sibi progrediendi ququam vindicet potestatem⁶⁹⁸.

„Die, die sich trotz ihres Christseins durch den gottlosen Aberglauben der Idole befleckt haben, ereilt diese Strafe, dass sie nicht das Recht haben, zugunsten fremder Personen ein Testament zu errichten, sondern ihnen die festgelegte Nachkommenchaft des eigenen Geschlechts als Erben nachfolgen soll, d. h. Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Sohn und Tochter, Enkel und Enkelin, und keiner soll für sich das Recht beanspruchen, darüber hinauszugehen“.

Das Gesetz stammt aus dem Jahr 396. Die Inscriptio nennt als Verfasser die Kaiser Arcadius und Honorius, als Adressaten den Praefectus praetorio des Orients Caesarius⁶⁹⁹.

Wie bereits besprochene Konstitutionen trifft die Norm erbrechtliche Einschränkungen. Sie untersagt Apostaten, ein Testament zugunsten fremder Personen zu errichten (*facultatem in alienos testandi non habere*). Ihr Erbe soll ausschließlich an Verwandte (Vorfahren wie Nachfahren) innerhalb der Familie gelangen; innerhalb dieser Erbfolge ist eine Testamentserrichtung möglich⁷⁰⁰. Als Erbberechtigte werden Vater und Mutter (1. Ordnung), Bruder und Schwester (2. Ordnung), Sohn und Tochter (3. Ordnung), Enkel und Enkelin (4. Ordnung) angeführt⁷⁰¹. Weitere Erben unter entfernteren

695 Vgl. für das *Carmen ad quendam senatorem* Springer, *Carmen* 320f.

696 Vgl. Salzman, *Evidence* 373 sowie dies., *West* 451–473.

697 Vgl. Salzman, *Superstitio* 172–188.

698 1,2,886 Krueger/Mommsen.

699 Vgl. Jones/Martindale/Morris, *Prosopography* 1,171 s. v. Flavius Caesarius nr. 6.

700 Vgl. mit einer parallelen Einschränkung für Katechumenen Cod. Theod. 16,7,2,1 vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *His vero, qui christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, si filios vel fratres germanos habebunt, hoc est aut suam aut legitimam successionem, testandi arbitrato proprio in quaslibet alias personas ius adimatur.*

701 Vgl. De Giovanni, *Libro* 108.

Verwandten sind ausgeschlossen (*nec ulterius sibi progrediendi quisquam vindicet potestatem*). – Parallelbestimmungen werden im Codex Theodosianus gegen Häretiker überliefert; sie schließen ihre Testierfreiheit sogar ganz aus und schränken die Erbfolge auf die gesetzliche ein, so gegenüber Manichäern⁷⁰² und Eunomianern⁷⁰³.

Cod. Theod. 16,7,7 vJ. 426

Praef. Post alia: Apostatarum sacrilegum nomen singulorum vox continuae accusationis incesset et nullis finita temporibus huiusmodi criminis arceatur indago.

1. *Quibus quamvis praeterita interdicta sufficient, tamen etiam illud iteramus, ne quam, postquam a fide deviaverint, testandi aut donandi quippiam habeant facultatem, sed nec venditionis specie facere legi fraudem sinantur totumque ab intestato christianitatem sectantibus propinquis potissimum deferatur.*

,Praef. Nach anderem: Der Ruf einer dauerhaften Anklage soll den frevelhaften Namen der einzelnen Apostaten verfolgen, und die gerichtliche Untersuchung eines derartigen Verbrechens nicht durch irgendwelche zeitlichen Fristen begrenzt oder behindert werden.

1. Obwohl für diese (scil. Vergehen) die vergangenen Verbote ausreichen, wiederholen wir dennoch auch jenes, dass sie (scil. die Apostaten), nachdem sie vom Glauben abgewichen sind, überhaupt kein Recht haben, ein Testament zu errichten oder eine Schenkung vorzunehmen. Und man soll es auch nicht dulden, dass sie unter dem Anschein eines Verkaufs das Gesetz arglistig umgehen. Das ganze Eigentum soll vom Apostaten, der kein wirksames Testament hinterlassen kann, vornehmlich den Verwandten übertragen werden, die der christlichen Religion folgen.

702 Vgl. Cod. Theod. 16,5,7,2 vJ. 381 (1,2,858 Krueger/Mommsen): *His tantum filiis paternorum vel maternorum bonorum successio deferatur, qui licet ex manichaeis orti sensu tamen et affectu propriae salutis admoniti ab eiusdem vitae professionisque collegiis pura semet dediti religione demoverint, tali immunes a crimine.*

703 Vgl. Cod. Theod. 16,5,17 vJ. 389 (1,2,861 Krueger/Mommsen): *Eunomiani spadones nec faciendi nec adipiscendi habeant licentiam testamenti. Quod circa omnes, quos vivos lex invenit, volumus custodiri nec quemquam praeteritae cuiuspiam voluntatis privilegio defensari, cum, seu facta prius testamenta seu infecta doceantur, post hanc nostri oraculi sanctionem non habeant possidendi licentiam, non petendi, non etiam relinquendi heredem nomine principali, non fideicommissario, non legatario, non tacito fideicommisso vel quacumque in huiusmodi negotiis nuncupationem iuris ordo constituit: Sed omnia, quae talium esse vel futura esse constiterit, ut caduca fisci nostri viribus vindicentur. Nihil ad summum habeant commune cum reliquis.*

2. *In tantum autem contra huiusmodi sacrilegia perpetuari volumus actionem, ut universis ab intestato venientibus etiam post mortem peccantis absolutam vocem insimulationis congruae non negemus.*

Nec illud patiemur obstare, si nihil in contestatione profano dicatur vivente perductum.

3. *Sed ne huius interpretatio criminis latius incerto valetur errore, eos praesentibus insectamur oraculis, qui nomen christianitatis induti sacrificia vel fecerint vel facienda mandaverint, quorum etiam post mortem comprobata perfidia hac ratione plectenda est, ut donationibus testamentisque rescissis ii, quibus hoc defert legitima successio, huiusmodi personarum hereditate potiantur*⁷⁰⁴.

2. Wir wollen aber ferner, dass man gegen Religionsfrevler dieser Art das Klagerecht so fortbestehen lässt, dass wir auch nach dem Tod des Sünders allen, die vom Apostaten, der kein wirksames Testament hinterlassen kann, abstammen, eine angemessene Klage nicht verweigern.

Und wir wollen auch nicht erlauben, dass folgender Umstand die Klage verhindert, nämlich dass man sagt, nichts sei zu Lebzeiten der gottlosen Person vorgebracht worden.

3. Aber damit die Beurteilung dieses Verbrechens nicht weiter in ungewissem Irrtum bleibt, verfolgen wir mit den gegenwärtigen Bestimmungen diejenigen, die als Christen Opfer vollzogen oder ihren Vollzug angeordnet haben: Deren, auch erst nach dem Tod erwiesene, Treulosigkeit soll so bestraft werden, dass, nachdem ihre Schenkungen und Testamente aufgehoben worden sind, diejenigen das Erbe dieser Personen erlangen, denen es die gesetzliche Erbfolge überträgt⁷⁰⁵.

Cod. Theod. 16,7,7 ist die letzte Norm im Codex, die im engeren Sinn gegen Apostaten gerichtet ist. Zeitlich ist sie deutlich später als die voranstehenden Bestimmungen und datiert aus dem Jahr 426. Die Inscriptio nennt als Kaiser Theodosius II. und Valentinian III., als Adressaten den Praefectus praetorio Bassus⁷⁰⁵.

In erbrechtlicher Hinsicht bestätigt die Norm die Unfähigkeit eines Abtrünnigen, ein Testament zu errichten, und bezieht sich explizit auf bereits ergangene Bestimmungen zurück (*quamvis praeterita interdicta sufficient*)⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ 1,2,886 Krueger/Mommsen.

⁷⁰⁵ Vgl. Seeck, *Anicius* 2200.

⁷⁰⁶ Die Wiederholung der Bestimmungen gilt als Indiz für ihre fehlende Durchsetzung; vgl. Gaudemet, *Politique* 65 mit Bezug auf Cod. Iust. 1,7,6 vJ. 455 (2,60f. Krueger) sowie Rabello, *Giustiniano* 2,490.

Gleichzeitig nimmt sie eine Ergänzung vor: Auch das Recht, eine Schenkung zu leisten (*facultas donandi*), soll der, der vom Glauben abgewichen ist (*a fide deviare*⁷⁰⁷), verlieren. Diese Möglichkeit war dem Abtrünnigen bisher noch nicht verwehrt. Ihre Untersagung fügt sich gleichwohl in eine spätantike Entwicklung, nach der Schenkungen immer stärker in die Nähe von Testamenten treten. Oftmals scheinen sie, letztwillige Zuwendungen vorwegzunehmen, um Steuervorteile auszunutzen⁷⁰⁸.

Dass der Gesetzgeber sie bei Apostaten ausschließt, ist eine logische Konsequenz, um ungewollte Eigentumsübertragungen zu verhindern: Der, der kein Testament errichten darf, muss auch davon abgehalten werden, bereits vor seinem Tod sein Eigentum durch Schenkung anderen Personen als denen durch die Intestaterbfolge Berechtigten zu übertragen.

Neben Schenkungen schreitet das Gesetz im ersten Paragraphen gegen Scheinverkäufe (*species venditionis*) ein, die von Abtrünnigen als äußere Form eines Rechtsgeschäfts genutzt werden, um Eigentum zu übertragen. Der Gesetzgeber versucht, selbst in diesem tatbestandsmäßig schwer zu fassenden Bereich, Apostaten an der Übertragung von Eigentum zu hindern. Erbberechtigt sind *propinqui*, die der christlichen Religion folgen, d. h. solche, die nicht abtrünnig geworden sind. Möglicherweise gilt nach Cod. Theod. 16,7,6 eine Begrenzung auf die näheren Verwandten.

Ein zweiter inhaltlicher Bereich, den das Gesetz regelt, ist mit dem Akkusationsrecht gegen Apostaten befasst. Schränkte Cod. Theod. 16,7,3 vJ. 383 die Anfechtung eines Testaments wegen vermeintlicher Apostasie seines Verfassers auf den Zeitraum von fünf Jahren *post mortem* ein, so wird die zeitliche Befristung jetzt aufgehoben. Eine gerichtliche Untersuchung (*indago* ist *Terminus technicus*⁷⁰⁹) soll *nullis finita temporibus* durchgeführt werden können. Der vormals restriktive Charakter und das Bemühen des Gesetzgebers, Missbrauch zu verhindern, sind jetzt nicht mehr zu erkennen. Zudem soll eine Testamentsanfechtung nicht mehr daran gebunden sein (wie noch Cod. Theod. 16,7,3), dass bereits zu Lebzeiten des Beklagten Zweifel an seiner Glaubensstreue vorgebracht wurden.

Ein leicht einschränkender Charakter ist einzig in der Definition des Apostaten zu erkennen: ‚Aber damit die Beurteilung dieses Verbrechens nicht weiter in ungewissem Irrtum schwebt, verfolgen wir mit den gegenwärtigen Bestimmungen diejenigen, die als Christen Opfer vollzogen oder angeordnet haben, sie zu vollziehen (*sacrificium facere*)‘. Hinsichtlich der betroffenen

707 Vgl. o. S. 25.

708 Vgl. Kaser, *Privatrecht* 2,396f.

709 So auch C. Nelz: *ThlL* 7 (1934/1964) 1107 s. v. *indago*.

Personengruppe scheinen Juden und Manichäer⁷¹⁰ von der Bestimmung ausgenommen, hinsichtlich des Tatbestandes ist eine engere Eingrenzung auf den Opfervollzug festzustellen (*sacrificium facere*⁷¹¹).

b Codex Iustinianus (1,7)

Cod. Iust. 1,7,1 vJ. 353

Si quis lege venerabili constitutus⁷¹² ex christiano iudaeus effectus sacrilegis coetibus adgregetur, cum accusatio fuerit comprobata, facultates eiusdem dominio fisci iubemus vindicari⁷¹³.

‚Wenn einer, der unter dem verehrungswürdigen Gesetz steht, von einem Christen zu einem Juden geworden ist, sich frevelhaften Versammlungen anschließt und die Anschuldigung bewiesen ist, befehlen wir, sein Eigentum der Staatskasse einzuverleiben‘.

Das Gesetz stammt aus der Regierungszeit Konstantius' II. Seine genaue Datierung ist unsicher und schwankt zwischen den Jahren 353 und 357, wobei ersterer mit Spagnuolo Vigorita der Vorzug zu geben ist⁷¹⁴.

Das Gesetz untersagt Apostasien zum Judentum (im Codex Theodosianus erscheint das Thema 16,8,7)⁷¹⁵, die für die christlichen Herrscher offenbar bedrohlich sind⁷¹⁶. Die Wendung *lege venerabili constitutus* bezieht sich nicht auf eine gesetzliche Bestimmung, sondern meint das Stehen unter christlicher Disziplin und Lehre. Belege für einen derartigen Gebrauch von *lex* finden sich auch andernorts⁷¹⁷; Heumann und Seckel bieten als Angabe zur Stelle die

⁷¹⁰ Vgl. o. S. 267–271.

⁷¹¹ Vgl. Lact. *ira* 8, 2 (SCH 289,116 Ingremau): *Si enim deus nihil cuiquam boni tribuit, si colentis obsequio nullam gratiam refert, quid tam vanum, tam stultum quam templa aedificare, sacrificia facere, dona conferre, rem familiarem minuere ut nihil adsequamur?*; Aug. *quaest. num.* 61 (CCL 33,274 Fraipont): *Quamquam etiam possit (scil. Balaam) in locum suum redisse intellegi, quod ab illo loco, ubi sacrificia faciebat, in eum locum reversus est, unde illuc exierat, id est ubi tamquam peregrinus habebat hospitium; in psalm. 44,20 (CCL 38,508 Dekkers/Fraipont): (scil. Iacob) non enim unxit lapidem, et venit illuc semper adorare, et sacrificia ibi facere u. ö.*

⁷¹² Vgl. Cod. Theod. 16,8,7 vJ. 357 (1,2,888 Krueger/Mommsen).

⁷¹³ 2,60 Krueger.

⁷¹⁴ Vgl. Spagnuolo Vigorita, *Konfiskation* 409.

⁷¹⁵ Vgl. Härtel, *Religionspolitik* 71.

⁷¹⁶ Vgl. Rabello, *Giustiniano* 2,635.

⁷¹⁷ Vgl. Collat. Carthag. vJ. 411 *gest.* 3,174 (CCL 149A,222 Lancel): *Septiminus, vir clarissimus, proconsul, dixit: In quolibet loco antistitibus legis venerabilis ob quietem imperii gestorum*

Erläuterung *lex = dogma*⁷¹⁸. Tatbestand, an dem der Glaubensabfall manifest wird, ist die Teilnahme an Versammlungen, besonders in der Synagoge. *Coetus* kann zunächst neutral und auch von der kirchlichen Gemeinschaft verwendet sein⁷¹⁹, hier ist es aufgrund des adjektivischen Attributs negativ konnotiert⁷²⁰.

Als Strafe bei Zuwiderhandlung (Rechtsfolge) setzt der Gesetzgeber die Konfiskation des Eigentums fest. Es soll der Staatskasse zugeschlagen werden (*facultates*⁷²¹ *eiusdem dominio fisci iubemus vindicari*⁷²²). Das Strafmaß ist ein Beispiel für die Konfiskation als eigenständiger Strafe, die zuvor regelmäßig mit anderen Strafen (bes. Todesstrafe, Verbannung oder Verurteilung zur Arbeit in Bergwerken) verbunden war⁷²³. Gerade aber ab dem vierten Jahrhundert lässt sich im Zusammenhang mit einer Verbreitung der *publicatio bonorum* die Tendenz beobachten, Konfiskationen in Form selbstständiger Strafen zu verhängen. Sie sind eine besonders gegen Häretiker und Heiden oft angewendete Strafform⁷²⁴, die der Aufbesserung der Staatskasse dient⁷²⁵. – Der Eintritt der

conficiendorum tribuitur facultas, (...); Cod. Iust. 1,5,1 vJ. 326 (2,50 Krueger): *Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet*.

718 Vgl. Heumann/Seckel, *Handlexikon* 312 s. v. *lex*.

719 Vgl. Cod. Theod. 16,2,10 vJ. 353 (1,2,838 Krueger/Mommsen): *Ecclesiarum coetus*; 16,5,66,1 vJ. 435 (1,2,880 Krueger/Mommsen): *Sanctissimi coetus antistitum Ephesi habiti* (von der Synode in Ephesus).

720 Vgl. Cod. Theod. 16,5,4 vJ. 376 (1,2,856 Krueger/Mommsen): *Coetus haeretici usurpatio*; 16,5,26 vJ. 395 (1,2,864 Krueger/Mommsen): *Ne quis haeticorum, quos iam leges innumerae divi genitoris nostri continent, audeat coetus illicitos congregare* (...); 16,6,7 vJ. 413 (1,2,883 Krueger/Mommsen): *Nefarios Eunomianorum coetus ac funesta conventicula penitus arceri iubemus* (...); 16,10,13 praef. vJ. 395 (1,2,901 Krueger/Mommsen): *Coetus illicitos haeticos*.

721 Für *facultas* im Sinn von ‚Eigentum‘ vgl. G. Bannier: *ThlL* 6,1 (1912/1926) 153–155 s. v. *facultas*.

722 Zu *dominio fisci vindicare* von der Konfiskation vgl. Parallelen Florent.: Dig. 38,2,28 (2,334 Krueger/Mommsen): *Sed reliquam partem bonorum (...) fisco esse vindicandam placet*; Marc.: Dig. 48,21,3 praef. (2,858 Krueger/Mommsen): (...), *bona eorum fisco non vindicentur* sowie Fuhrmann, *Publicatio* 2486.

723 Vgl. Fuhrmann, *Publicatio* 2500f.

724 Vgl. Cod. Theod. 16,10,12,2 vJ. 392 (1,2,900 Krueger/Mommsen); Cod. Iust. 1,5,3 praef. vJ. 396 (2,51 Krueger): *Cuncti haeretici procul dubio noverint omnia sibi loca adimenda esse, sive sub ecclesiarum nomine teneantur sive diaconica appellantur vel etiam decanica, sive in privatis domibus vel locis huiusmodi coetibus copiam praebere videantur: His aedibus vel locis privatis ecclesiae catholicae vindicandis*; 1,5,6,2 vJ. 435 (2,51 Krueger): *Scientibus universis violatorem huius legis publicatione bonorum esse coercendum* u. ö.

725 Vgl. Fuhrmann, *Publicatio* 2511.

Rechtsfolge ist zudem konditioniert: ‚(...) und wenn die Anschuldigung bestätigt worden ist‘ (*cum accusatio fuerit comprobata*). *Accusatio* bezieht sich auf die Anschuldigung, *comprobare* auf die in einem Verfahren erzielte gerichtliche Bestätigung⁷²⁶. Der Gesetzgeber will damit möglichem Missbrauch Einhalt gebieten⁷²⁷.

Cod. Iust. 1,7,2 vJ. 383⁷²⁸ = Cod. Theod. 16,7,3,1 vJ. 383⁷²⁹

Cod. Iust. 1,7,3 vJ. 391⁷³⁰ = Cod. Theod. 16,7,4 vJ. 391 (mit geringen Abweichungen⁷³¹)

Cod. Iust. 1,7,4 vJ. 426⁷³² = Cod. Theod. 16,7,7 vJ. 426⁷³³

Cod. Iust. 1,7,5 vJ. 438

*Eum, quicumque servum seu ingenuum, invitum vel suasionem plectenda, ex cultu christianae religionis in nefandam sectam ritumve traduxerit, cum dispendio fortunarum capite puniendum censemus*⁷³⁴.

‚Wir beschließen, dass der, der einen Sklaven oder Freien gegen seinen Willen oder durch eine strafwürdige Überredung von der christlichen Religion zu einer frevelhaften Sekte oder einem religiösen Brauch verleitet hat, mit Verlust seines Vermögens und mit dem Tod bestraft werden muss‘.

Entgegen der Cod. Iust. 1,7,1 beobachteten ausschließlichen Verhängung einer Konfiskationsstrafe bietet diese Norm⁷³⁵ wiederum eine Verbindung von Vermögensentzug und Kapitalstrafe⁷³⁶: Der, der einen anderen zur Apostasie

⁷²⁶ Vgl. Heumann/Seckel, *Handlexikon* 84 s. v. *comprobare*.

⁷²⁷ Vgl. Spagnuolo Vigorita, *Konfiskation* 359. 361.

⁷²⁸ 2,60 Krueger.

⁷²⁹ 1,2,885 Krueger/Mommsen.

⁷³⁰ 2,60 Krueger.

⁷³¹ Zum Einzelnen vgl. 1,2,885 Krueger/Mommsen.

⁷³² 2,60 Krueger.

⁷³³ 1,2,886 Krueger/Mommsen.

⁷³⁴ 2,60 Krueger.

⁷³⁵ Vgl. Nov. Theod. 3,4 vJ. 438 (2,8 Mommsen/Meyer): *His adicimus, quicumque servum seu ingenuum, invitum vel suasionem plectenda, ex cultu christianae religionis in nefandam sectam ritumve traduxerit, cum dispendio fortunarum capite puniendum* sowie Gaudemet, *Politique* 65; Feldman, *Proselytism* 18.

⁷³⁶ Vgl. Fuhrmann, *Publicatio* 2499.

verleitet, soll härter bestraft werden, als der, der aus eigenem Antrieb abfällt. Unter dem Titel *De apostatis* bewahrte auch der Codex Theodosianus (16,7,3) eine vergleichbare Verschärfung der Rechtsfolge: ‚(...) ja wir bestimmen sogar, dass den gottlosen Urhebern dieses Verbrechens (scil. der Verleitung zur Apostasie) in einem eigenen Gerichtsverfahren schwerere Strafen auferlegt werden sollen, je nach dem Urteil der Richter und der Natur des begangenen Vergehens‘ ([...], *quin etiam graviora plerumque pro motibus iudicum et qualitate commissi extra ordinem promi in nefarios sceleris huius artifices supplicia censemus*). Die Rechtsfolge bleibt hier allerdings recht vage, verglichen mit der Cod. Iust. 1,7,5 angedrohten Vermögenskonfiskation (*dispendium*⁷³⁷ *fortunarum*⁷³⁸) und Todesstrafe.

Zum Einzelnen: Unter Strafe wird der gestellt, der einen ‚Sklaven‘ (*servus*) oder ‚Freien‘ (*ingenuus*) zu einer (nichtkatholischen) Religion zwingt oder überredet. *Ingenuus* ist hier schon spätantik abgeschwächt verwendet, meint nicht mehr nur den frei Geborenen⁷³⁹, sondern überhaupt den Freien im Gegensatz zum Sklaven⁷⁴⁰. Der Sklave kann aufgrund des Abhängigkeitsverhältnisses ‚gegen seinen Willen‘ (*inivitus*), der Freie durch ‚Überredung‘ (*suasio*) verleitet werden, vom Glauben abzufallen.

Zahlreiche Bestimmungen belegen, dass der Gesetzgeber besonders um den Glauben der Sklaven fürchtete⁷⁴¹. Juden ist es daher zwar zunächst (auch noch im christlichen Imperium Romanum) erlaubt, christliche Sklaven zu

737 Für *dispendium*, ‚Verlust/Schaden‘, vgl. A. Gudeman: ThlL 5,1 (1909/1934) 1396f. s. v. *dispendium*.

738 Vgl. O. Hey: ThlL 6,1 (1912/1926) 1177f. s. v. *fortuna*.

739 Vgl. zur klassischen Bedeutung von *ingenuus* (der, der von einer freien Mutter geboren wurde) im Gegensatz zu *libertinus* Gai. *inst.* 1,10: *Rursus liberorum hominum alii ingenui sunt, alii libertini; ingenui sunt, qui liberi nati sunt*; Marc.: Dig. 1,5,5,2 (1,15 Krueger/Mommsen): *Ingenui sunt, qui ex matre libera nati sunt* sowie Mommsen, *Staatsrecht* 3,1,72–74; Stein, *Ingenuus* 1544–1553.

740 Vgl. Hist. Aug. Sev. Alex. 23,3: *Servos suos semper cum servili veste habuit, liberos cum ingenuorum*; Ambrosiast. in Col. 4,1 (CSEL 81,3,202 Vogels): (...), *ita ut definirent omnes prudentes esse liberos, stultos autem omnes esse servos, quia prudens abstinet a peccatis, ut hic ingenuus sit, qui recta sequitur, servus autem qui per stultitiae inprudenciam subicit se peccato*; Aug. *serm.* 134,3,3 (PL 38,744): *Si agnoscant homines servitutem, videbunt unde accipiant libertatem. Ingenuus est aliquis captivatus a barbaris, ex ingenuo factus est servus, (...)*; Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 4 (CCL 148A,254f. de Clercq): *Ut omnis homo, tam ingenuus quam servus, ghotus, romanus, sirus, grecus vel iudeus, die dominico nullam operam faciant, nec vobes iungantur, excepto si inmutandi necessitas incubuerit*.

741 Vgl. Linder, *Jews* 82–85; Feldman, *Proselytism* 14–18 mit einem Überblick über die rechtliche Entwicklung.

besitzen, aber untersagt, neue zu erwerben⁷⁴². In justinianischer Zeit wird ihnen der Besitz christlicher Sklaven dann ganz verboten⁷⁴³. Die grundsätzlichen Bestimmungen sind oftmals erweitert und untersagen explizit die Beschneidung christlicher Sklaven, ein Indiz dafür, dass der Gesetzgeber (erzwungene) Konversionen fürchtete⁷⁴⁴. So ordnet Theodosius II. in einem Gesetz an, der jüdische Patriarch Gamaliel VI. habe sich (möglicherweise) in seinem Besitz befindende christliche Sklaven an die Kirche zu verkaufen, und stellt deren Beschneidung unter eine nicht näher spezifizierte Strafe⁷⁴⁵. Im Jahr 535 wiederholt Justinian, adressiert an in Afrika lebende Juden, schon erlassene Bestimmungen und das Verbot, christliche Sklaven zu besitzen oder sie gar zu beschneiden⁷⁴⁶.

742 Vgl. Cod. Theod. 16,9,4 vJ. 417 (1,2,896f. Krueger/Mommsen): *Iudaeus servum christianum nec comparare debet nec largitatis titulo consequi. Qui non hoc observaverit, dominio sibi petulanter adquisito careat, ipso servo, si quod fuerit gestum sua sponte duxerit publicandum, pro praemio libertate donando. Verum ceteros, quos rectae religionis participes constitutos in suo censu nefanda superstitione iam videtur esse sortita vel deinceps hereditatis seu fideicommissi nomine fuerit consecuta, sub hac lege possideat, ut eos nec invitos nec volentes caeno propriae sectae confundat, ita ut, si haec forma fuerit violata, sceleris tanti auctores capitali poena proscriptione comitante plectantur*; 3,1,5 vJ. 384 (1,2,128 Krueger/Mommsen): *Ne quis omnino iudaeorum christianum comparet servum neve ex christiano iudaicis sacramentis admisceret* sowie Stemberger, *Juden* 239f.; Spagnuolo Vigorita, *Konfiskation* 389.

743 Vgl. Cod. Iust. 1,10,2 (nach 530) (2,62 Krueger).

744 Vgl. die Begründung des Verbots Const. Sirm. 6 (1,2,912 Krueger/Mommsen): *Iudaeis quoque vel paganis causas agendi vel militandi licentiam denegamus: Quibus christianae legis nolumus servire personas, ne occasione dominii sectam venerandae religionis immutent*; Cod. Theod. 16,8,26 vJ. 423 (1,2,894 Krueger/Mommsen): *Tamen ipsi iudaei et bonorum proscriptione et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circumcidisse eos vel circumcidendum mandasse constiterit*; 16,9,1 vJ. 335 (1,2,895 Krueger/Mommsen): *Si quis iudaeorum christianum mancipium vel cuiuslibet alterius sectae mercatus circumciderit, minime in servitute retineat circumcicum, sed libertatis privilegiis, qui hoc sustinuerit, potiat*ur sowie Coleman-Norton, *State* 2,634; Rabello, *Attitude* 64.

745 Vgl. Cod. Theod. 16,8,22 vJ. 415 (1,2,893 Krueger/Mommsen): *Si christianum vel cuiuslibet sectae hominem ingenuum servumve iudaica nota foedare temptaverit vel ipse vel quisquam iudaeorum, legum severitati subdatur*; Feldman, *Proselytism* 17 sowie Cod. Theod. 16,8,26 vJ. 423 (1,2,894 Krueger/Mommsen) = Cod. Iust. 1,9,16 (2,62 Krueger): *Tamen ipsi iudaei et bonorum proscriptione et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circumcidisse eos vel circumcidendum mandasse constiterit*.

746 Vgl. Nov. Iust. 37,7 vJ. 535 (3,245 Schoell/Kroll): *Iudaeis insuper denegamus servos habere christianos, quod et legibus anterioribus cavetur et nobis cordi est illibatum custodire, ut neque servos orthodoxae religionis habeant neque, si forte catechumenos accipiant, eos audeant circumcidere*.

Die hier zu besprechende Norm ist in diesen zeitgeschichtlichen Kontext einzuordnen. Der Gesetzgeber versucht, die Rechtgläubigkeit seiner Untertanen zu schützen und Anlässe zum Glaubensabfall zu minimieren. Die Härte der angedrohten Sanktion soll abschreckend wirken; ihre Umsetzung ist gleichwohl fraglich. Ebenso unklar ist der Adressatenkreis. Spagnuolo Vigorita vermutet, die Norm sei gegen Heiden und Häretiker, in erster Linie aber gegen Juden und Samaritaner gerichtet⁷⁴⁷. Einen expliziten Hinweis im Text gibt es dafür nicht.

Cod. Iust. 1,7,6 vJ. 455

*Eos, qui catholicarum ecclesiarum clerici vel orthodoxae fidei monachi relicto vero orthodoxae religionis cultu Apollinaris vel Eutychetis haeresin et dogmata abominanda sectati sunt, omnibus poenis, quae prioribus legibus adversus haereticos constitutae sunt, iubemus teneri et extra ipsum quoque romani imperii solum repelli, sicut de manichaeis praecedentium legum statuta sanxerunt*⁷⁴⁸.

‚Wir ordnen an, Personen, die als Kleriker der katholischen Kirchen und Mönche des orthodoxen Glaubens den wahren Kult der orthodoxen Religion zurückgelassen und sich der Häresie des Apollinaris oder Eutyches und ihren verwünschenswerten Lehren angeschlossen haben, allen Strafen, die durch die früheren Gesetze gegen Häretiker bestimmt worden sind, zu unterwerfen und auch vom Boden des Römischen Reichs zu vertreiben, so wie es die Bestimmungen der vorangehenden Gesetze über die Manichäer festgelegt haben‘.

Das unter den Kaisern Valentinian III. und Marcian IJ. 455 erlassene Gesetz richtet sich gegen katholische Kleriker und Mönche⁷⁴⁹, die zu Eutychianern, Anhängern des Mönchs Eutyches, geworden sind. Über die Gruppe ist wenig bekannt, sie scheint, wie nicht zuletzt auch das Gesetz belegt, nach dem Tod des Häresiarchen einige Zeit fortbestanden zu haben. Ihr Einfluss bleibt allerdings historisch begrenzt⁷⁵⁰. Im Codex Iustinianus haben sich nur wenige Bestimmungen erhalten, die sie explizit erwähnen⁷⁵¹.

747 Vgl. Spagnuolo Vigorita, *Konfiskation* 411.

748 2,60f. Krueger.

749 Vgl. Biondi, *Diritto* 1,347.

750 Vgl. Grillmeier, *Jesus* 1,731–733; Wickham, *Eutyches* 564.

751 Vgl. Cod. Iust. 1,5,5 vJ. 428 (2,51 Krueger): *Ariani et macedoniani, pneumatomachi et apollinariani et novatiani sive sabbatiani, eunomiani, tetraditae sive tessaescaedecatitae,*

Apollinaristen, benannt nach dem im Gesetz angeführten Apollinaris von Laodicea⁷⁵², sind im fünften Jahrhundert außerhalb von Gesetzen kaum belegt. Hier allerdings werden sie ,zur ketzerischen Identifizierung von eutychianischen und monophysitischen Lehren⁷⁵³ genannt; eine präzise Differenzierung zwischen Apollinaris und Eutyches dürfte also vom Gesetzgeber nicht intendiert sein: Eutyches gilt als zeitgenössischer Nachfolger des Apollinaris in der häretischen Lehre des Monophysitismus (Cod. Iust. 1,5,8 vJ. 455)⁷⁵⁴.

Die Konstitution ist vor einem konkreten kirchengeschichtlichen Hintergrund zu situieren: Um die Gestalt des Eutyches entzündet sich in der Mitte des fünften Jahrhunderts eine Auseinandersetzung um die Einheit von

valentiniani, papianistae, montanistae seu priscillianistae vel phryges vel pepuzitae, marciannistae, borborationi, messaliani, eutychitae sive entusiastae, donatistae, audiani, hydroparastatae, tascodrogitae, batrachitae, hermeiecciani, photiniani, pauliani, marcelliani, ophitae, encratitae, apotactitae, saccophori et, qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerant, manichaei nusquam in romano solo conveniendi orandique habeant facultatem; 1,3,23 vJ. 452 (2,21 Krueger): Quoniam venerabilis recordationis Flavianus huius almae urbis episcopus cum venerabili synodo innumerabilium paene sacerdotum, qui Chalcedone conveniunt, tanto ac tali decoratus est testimonio, ut Eutyches, qui contra senserat, cum sceleratis dictis suis ab omnibus uno ore damnaretur, aboleatur quidem Eutychetis damnosa memoria, Flaviani autem laudabilis recordatio reveletur; 1,1,8,28 vJ. 534 (2,12 Krueger): Neque enim quisquam est, in quo Christi caritas fervet, qui tam rectae, tam verae confessionis vestrae fidei refragator existat, cum impietatem evidenter Nestorii Eutychisque et omnium haereticorum damnantes, unam veram catholicam fidem domini et dei nostri salvatoris ihesu christi magisterio institutam et prophetis apostolicisque praedicationibus ubique diffusam et sanctorum per totum orbem confessionibus roboratam, patrum atque doctorum sententiis adunatam et nostrae doctrinae consentaneam inconcusse atque inviolabiliter devota deo et pia mente servatis.

752 Vgl. Lietzmann, *Apollinaris*; Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*.

753 Mühlenberg, *Apollinaris* 365.

754 Vgl. Cod. Iust. 1,5,8 vJ. 455 (2,52 Krueger): *Quicumque in hac sacra urbe vel in Alexandrina civitate vel in omni Aegyptiaca dioecesi diversisque aliis provinciis Eutychetis profanam perversitatem sequuntur et ita non credunt, ut trecenti decem et octo sancti patres tradiderunt catholicam fidem in Nicaena civitate fundantes, centum quoque et quinquaginta alii venerabiles episcopi, qui in alma urbe Constantinopolitana postea convenerunt, et sicut Athanasius et Theophilus et Cyrillus sanctae recordationis episcopi Alexandrinae civitatis credebant, quos etiam Ephesina synodus (cui beatae memoriae Cyrillus praefuit, in qua Nestorii error expulsus est) in universis secuta est, quos et nuper venerabilis Chalcedonensis synodus est secuta, prioribus conciliis sacerdotum ex omni prorsus parte consentiens nihilque adimens sacrosancto symbolo neque adiciens, sed Eutychetis dogmata funesta condemnans: Sciant se esse haereticos Apollinaristas: Apollinaris enim facinorosissimam sectam Eutyches et Dioscorus mente sacrilega sunt secuti* sowie Karabélias, *Apostasie* 490.

Gottheit und Menschheit in Jesus Christus⁷⁵⁵. Eine sog. endemische konstantinopolitaner Synode des Jahres 448, auf der die Auseinandersetzung um Eutyches einen ersten Höhepunkt erreicht, verurteilt den Mönch als Häretiker und beschließt seine Absetzung und Exkommunikation⁷⁵⁶. Entgegen der herrschenden Meinung der versammelten Bischöfe, die zwar verschiedene Auffassungen über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus vertreten, grundsätzlich aber von ihrer Existenz auch nach der Inkarnation ausgehen, favorisiert Eutyches die Lehre, Christus habe ,vor der Vereinigung (d. h. vor der Inkarnation) zwei Naturen, eine nach der Vereinigung‘ gehabt⁷⁵⁷.

Die grundsätzlichen Positionen bleiben trotz Annäherungen auf dem Konzil unvereinbar und führen zur Verurteilung des Eutyches. Dieser versucht in der Folgezeit, rehabilitiert zu werden. Er sendet Schreiben nach Rom und an verschiedene weitere Bischöfe, in denen er für seine Position wirbt⁷⁵⁸. Während Eutyches offenbar den Kaiser für sich gewinnen kann, stellt sich der neue römische Bischof Leo gegen den Mönch und legt seine Lehre im *Tomus ad Flavianum* (vJ. 449) ausführlich dar⁷⁵⁹. Kurzfristig hat Eutyches dennoch Erfolg. Ein vom Kaiser nach Ephesus einberufenes Konzil, die sog. Räubersynode, rehabilitiert ihn im August 449⁷⁶⁰ und verurteilt seine Gegner⁷⁶¹, u. a. Flavian, den Bischof von Konstantinopel, der ins Exil gehen muss⁷⁶².

Auf dem zwei Jahre später stattfindenden, sog. vierten ökumenischen Konzil von Chalkedon wird die Lehre des Eutyches abgelehnt⁷⁶³ und der Mönch von

755 Vgl. May, *Lehrverfahren* 1–61; Grillmeier, *Jesus* 1,731–733.

756 Vgl. Conc. Cpel. vJ. 448, Gesta: ACO 2,1,145 § 551 Schwartz sowie May, *Lehrverfahren* 51–53.

757 Conc. Cpel. vJ. 448, Gesta: ACO 2,1,143 § 527 Schwartz: Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.

758 Vgl. Wickham, *Eutyches* 562; May, *Lehrverfahren* 53f.

759 Leo M. *ep.* 28 (PL 54,755–782); vgl. auch Leo M. *ep. ad Flavianum*: ACO 2,4,9 Schwartz; Grillmeier, *Jesus* 1,734–750.

760 Conc. Ephes. vJ. 449, Actio prima: ACO 2,1,182–186 Schwartz.

761 Vgl. Conc. Ephes. vJ. 449, Actio prima: ACO 2,1,191 § 962 Schwartz sowie May, *Lehrverfahren* 59.

762 Vgl. May, *Lehrverfahren* 60.

763 Conc. Chalced. vJ. 451, Actio prima: ACO 2,1,1,92 § 168 Schwartz: Εἰ δὲ Εὐτυχὴς παρὰ τὰ δόγματα τῆς ἐκκλησίας φρονεῖ οὐ μόνον τιμωρίας ἄξιός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ πυρός. Ἐγὼ γὰρ τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς φροντίδα τίθεμαι, οὐκ ἀνθρώπου τινός (Aussage Dioskours).

den ägyptischen Bischöfen verdammt⁷⁶⁴. Sein Erfolg auf dem ephesinischen Konzil ist also nur von kurzer Dauer; über die Ursache des bischöflichen Meinungswandels liegen keine genauen Informationen vor⁷⁶⁵. Eutyches geht daraufhin ins Exil und verstirbt dort nach 454; ein Brief des römischen Bischofs Leo an die Kaiserin Pulcheria, in dem er seine Verbannung an einen fernen Ort fordert, ist iJ. 454 ein letztes Lebenszeichen des Häresiarchen⁷⁶⁶.

Das Gesetz vJ. 455, erlassen in Konstantinopel und adressiert an den Praefectus praetorio des Orients Palladius⁷⁶⁷, ist nun, wie angedeutet, ein Indiz dafür, dass der Anhängerkreis des Eutyches auch über seinen Tod hinaus fortbesteht und offenbar weitere Mitglieder gewinnt. Kleriker und Mönche, so der Wortlaut, die der *Catholica* angehören, schließen sich ihnen und der von der Großkirche als häretisch qualifizierten Lehre an.

Die Rechtsfolge sieht eine strikte Sanktionierung vor. Es sollen alle Strafen (*omnes poenae*), die für Häretiker und Manichäer gelten, auch auf die Eutychianer angewendet werden, namentlich die Relegation, die Ausweisung aus dem Römischen Reich (*extra ipsum quoque romani imperii solum repelli*)⁷⁶⁸. Bereits Cod. Iust. 1,5,4 vJ. 407 bestimmt für Manichäer⁷⁶⁹ das Exil⁷⁷⁰ (auch Cod. Theod. 16,5,40 vJ. 407). Die Konstitution, auf die hier angespielt sein dürfte, ist gleichwohl hinsichtlich ihrer sprachlichen Formulierung undeutlich: *Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris*⁷⁷¹. Akzentuierter ist eine spätere Bestimmung vJ. 428, die u. a. die Vertreibung der Manichäer aus Städten festlegt⁷⁷². Sie wird iJ. 487 oder 510 erneuert⁷⁷³. Im

764 Vgl. Conc. Chalced. vJ. 451, Actio quarta: ACO 2,1,2,112 § 42 Schwartz: Οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι Αἰγύπτου ἐβόησαν. Ἀνάθεμα Εὐτυχεῖ καὶ τοῖς πιστεύουσιν αὐτῶι.

765 Zur Christologie von Chalkedon (auch in Auseinandersetzung mit Eutyches) vgl. Grillmeier, *Jesus* 1,751–764.

766 Vgl. Leo M. *ep. ad Pulcheriam* (2,69 Silva-Tarouca).

767 Vgl. Jones/Martindale/Morris, *Prosopography* 2,820f. s. v. Palladius nr. 9.

768 Vgl. Härtel, *Religionspolitik* 78.

769 Vgl. Beskow, *Laws* 1–11.

770 Vgl. Karabélias, *Apostasie* 490.

771 Vgl. Cod. Iust. 1,5,4 vJ. 407 (2,51 Krueger).

772 Vgl. Cod. Iust. 1,5,5 praef. vJ. 428 (2,51 Krueger): *Ariani et macedoniani, pneumatomachi et apollinariani et novatiani sive sabbatiani, eunomiani, tetraditae sive tessaescaedecatitae, valentiniani, papianistae, montanistae seu priscillianistae vel phryges vel pepuzitae, marcanistae, borboriani, messaliani, eutychitae sive entusiastae, donatistae, audiani, hydroparastatae, tascodrogitae, batrachitae, hermeieci, photiniani, pauliani, marcelliani, ophitae, encratitae, apotactitae, saccophori et, qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerant, manichaei nusquam in romano solo conveniendi orandique habeant facultatem.*

773 Vgl. Cod. Iust. 1,5,11 vJ. 487/510 (?) (2,53 Krueger) sowie Karabélias, *Apostasie* 499–503 mit weiteren antimanichäischen Bestimmungen.

Vergleich mit anderen gegen Apostaten erlassenen Bestimmungen fällt auf, dass gegen sie die Relegation bisher noch nicht ausgesprochen wurde. Cod. Theod. 16,7,4 vJ. 391 setzt ausdrücklich fest, Apostaten nicht auszuweisen, sondern sie innerhalb der *civitas* sozial zu isolieren⁷⁷⁴.

Unter den zahlreichen rechtlichen Beschränkungen gegen Häretiker, auf die das Gesetz unspezifisch Bezug nimmt, können hier nur wenige genannt werden⁷⁷⁵. Häretikern wird das Versammlungsrecht abgesprochen⁷⁷⁶, Orte, an denen sie sich um Altäre versammelt haben, werden konfisziert⁷⁷⁷, auch dürfen sie keine Kirchen errichten⁷⁷⁸. Im Codex Theodosianus werden Berufsverbote, etwa der Ausschluss vom Militär⁷⁷⁹ oder Einschränkungen des Rechts, Verträge abzuschließen⁷⁸⁰, überliefert. Neben weiteren Einschränkungen der Testamentier- und Erbfähigkeit⁷⁸¹ werden Häretiker wie die Anhänger des Apollinaris und

774 Vgl. o. S. 273.

775 Vgl. auch Zinser, *Religio* 215–219 sowie für die einzelnen Bestimmungen des vierten Jahrhunderts grundlegend Noethlichs, *Maßnahmen*.

776 Vgl. Cod. Theod. 16,5,6 praef.-1 vJ. 381 (1,2,856 Krueger/Mommsen): *Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatoris dementia pateat occasio* (...). *Arceantur cunctorum haereticorum ab illicitis congregationibus turbae*; Cod. Theod. 16,5,10 vJ. 383 (1,2,859 Krueger/Mommsen): *Tascodrogitae a sedibus quidem suis minime propellantur, ad nullam tamen ecclesiam haereticae superstitionis turba conveniat, aut, si forte convenerit, a conventiculis suis sine aliqua mora propulsetur*; Cod. Theod. 16,5,24 vJ. 394 (1,2,863 Krueger/Mommsen): *Haereticorum dementia nec ulterius conetur perpetrare quae reppererit nec illicita habere concilia, nusquam profana praecepta vel docere vel discere*; Cod. Theod. 16,5,26 vJ. 395 (1,2,864 Krueger/Mommsen): *Ne quis haereticorum, quos iam leges innumerae divi genitoris nostri continent, audeat coetus illicitos congregare* (...).

777 Vgl. Cod. Theod. 16,5,4 vJ. 376 (1,2,856 Krueger/Mommsen): *Olim pro religione catholicae sanctitatis, ut coetus haeretici usurpatio conquiesceret, iussimus, sive in oppidis sive in agris extra ecclesias, quas nostra pax obtinet, conventus agerentur, publicari loca omnia, in quibus falso religionis obtentu altaria locarentur*.

778 Vgl. Cod. Theod. 16,5,8 vJ. 381 (1,2,858 Krueger/Mommsen).

779 Vgl. Cod. Theod. 16,5,29 vJ. 395 (1,2,864f. Krueger/Mommsen): *Sublimitatem tuam investigare praecipimus, an aliqui haereticorum vel in scriniis vel inter agentes in rebus vel inter palatinos cum legum nostrarum iniuria audeant militare, quibus exemplo divi patris nostri omnis et a nobis negata est militandi facultas. Quoscumque autem deprehenderis culpae huius adfines, cum ipsis, quibus et in legum nostrarum et in religionum excidium conventiam praestiterunt, non solum militia eximi, verum etiam extra moenia urbis huiusce iubebis arceri*.

780 Vgl. Cod. Theod. 16,5,15 vJ. 388 (1,2,860f. Krueger/Mommsen).

781 Vgl. Cod. Theod. 16,5,17 vJ. 389 (1,2,861 Krueger/Mommsen): *Eunomiani spadones nec faciendi nec adipiscendi habeant licentiam testamenti*.

Eutyches mit dem Exil bedroht⁷⁸²; besonders aus Rom, der *sacratissima urbs*, werden sie (hier in Bezug auf häretische Kleriker) vertrieben⁷⁸³.

c Weitere Gesetze

Außerhalb der Titel *De apostatis* finden sich im Codex Theodosianus und Iustinianus weitere Konstitutionen, die einen Bezug zur Apostasie erkennen lassen. Auf einzelne von ihnen wird abschließend hingewiesen, ohne sie jedoch ausführlich zu kommentieren.

Cod. Theod. 16,8,6 vJ. 339⁷⁸⁴, der zweite Teil eines Gesetzes aus der Zeit des Kaisers Constantius II.⁷⁸⁵, versucht, jüdischen Einfluss auf christliche Frauen (*mulieres*) einzuschränken, die in staatlichen Textilmanufakturen arbeiten. Juden haben sie, so der Wortlaut der Norm, *in consortium suae turpitudinis duxerunt*, wahrscheinlich zum Beischlaf (Konkubinat) verleitet; Christine Mühlenkamp hält es für möglich, dass sich die Bestimmung gegen christlich-jüdische Mischehen richtet und sich christliche Textilarbeiterinnen durch Ehen mit Juden der Arbeit in den Werkstätten zu entziehen suchen⁷⁸⁶. Der historische bzw. sozialgeschichtliche Hintergrund ist nur noch schwer zu rekonstruieren⁷⁸⁷; als Anlass des Gesetzes sind auch Christinnen denkbar, die

782 Vgl. Cod. Theod. 16,5,13 vJ. 384 (1,2,860 Krueger/Mommsen): (...), *qui docere se dicunt, quod aut nescire aut dediscere sit decorosum, omnibus huius urbis latebris indagine curiosiore perspectis sine ulla gratiae interventione pellantur; in aliis locis vivant ac penitus a bonorum congressibus separentur*; Cod. Theod. 16,5,20 vJ. 391 (1,2,862 Krueger/Mommsen): *Haereticorum polluta contagia pelli urbibus (...) iubemus*; Cod. Theod. 16,5,34 vJ. 398 (1,2,866 Krueger/Mommsen): *Eunomianae superstitionis clerici seu montanistae consortio vel conversatione civitatum universarum adque urbium expellantur. Qui si forte in rure degentes aut populum congregare aut aliquos probabuntur inire conventus, perpetuo deportentur, (...)* sowie Härtel, *Religionspolitik* 75.

783 Vgl. Cod. Theod. 16,5,30,1 vJ. 396 (1,2,865 Krueger/Mommsen).

784 Cod. Theod. 16,8,6 vJ. 339 (1,2,888 Krueger/Mommsen): *Post alia: Quod ad mulieres pertinet, quas iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceo nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaeceo idque in reliquum observari, ne christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur.*

785 Den ersten Teil überliefert Cod. Theod. 16,9,2 vJ. 339 (1,2,896 Krueger/Mommsen): *Si aliquis iudaeorum mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum, mancipium fisco protinus vindicetur: Si vero emptum circumciderit, non solum mancipii damno multetur, verum etiam capitali sententia puniatur. Quod si venerandae fidei conscia mancipia iudaeus mercari non dubitet, omnia, quae apud eum repperiuntur, protinus auferantur nec interponatur quicquam morae, quin eorum hominum qui christiani sunt possessione careat.*

786 Vgl. Mühlenkamp, *Mischehe* 862f.; Sivan, *Law* 91–94; unentschieden Stemberger, *Juden* 146.

787 Vgl. mit Grundlegendem zu staatlichen Textilmanufakturen Wild, *Gynaecea* 51–58; Demandt, *Spätantike* 409.

sich jüdischen Textilmanufakturen anschließen und dann konvertieren, oder Konvertitinnen, die in einen jüdischen Betrieb einheiraten⁷⁸⁸. Die Rechtsfolge sieht vor, diese Frauen wieder in die staatlichen Manufakturen aufzunehmen, um sie vor weiteren *flagitia* zu bewahren. Der Gesetzgeber betont, es handele sich um ‚christliche Frauen‘ (*mulieres christianae*). Juden, die sie zur schändlichen Gemeinschaft verführen, droht eine Kapitalstrafe.

Die Norm scheint zunächst keinen näheren Zusammenhang zur Apostasie aufzuweisen. Doch liegt die Betonung des Gesetzgebers darauf, die Frauen, weil sie Christinnen sind, vor jüdischem Einfluss zu schützen. Man fürchtet, wie auch in der zeitgleichen Gesetzgebung gegen christlich-jüdische Mischehen⁷⁸⁹, Apostasien auf Seiten der christlichen Frauen. Sie zu vermeiden, ist Ziel des Gesetzes.

Mehrere Bestimmungen⁷⁹⁰ des fünften Jahrhunderts befassen sich mit den sog. *Caelicolae*, ‚Himmelsanbetern‘, Anhängern einer christlichen Sekte, die nach dem jüdischen Gesetz leben⁷⁹¹. Sie erwähnt erstmals Augustinus für Nordafrika⁷⁹², doch auch an den Praefectus praetorio Italiens ergehen zwei Erlasse, die auf eine Verbreitung ebendort schließen lassen⁷⁹³. Vor dem Gesetz gelten die *Caelicolae* als christliche Häretiker, geben sie doch vor, Christen zu sein⁷⁹⁴. Auf sie sollen daher die für Häretiker geltenden Gesetze angewendet werden⁷⁹⁵. Sind damit die ‚Himmelsanbeter‘ formal auch nicht selbst Apostaten, so fürchtet der Gesetzgeber gleichwohl, sie könnten Christen zur Apostasie verleiten: ‚(...) so wagen sie den Versuch, einige Christen dazu zu zwingen, den schimpflichen und grässlichen Namen der Juden anzunehmen‘ (*adtrectare ita audent, ut de christianis quosdam foedum cogant taetrumque iudaeorum nomen induere*⁷⁹⁶). Die für ein derartiges Vergehen angedrohte Rechtsfolge ist strikt: Der geistige Urheber der Apostasie wird zu einer bereits

788 So Stemberger, *Juden* 146.

789 Vgl. Stemberger, *Juden* 240; Mühlenkamp, *Mischehe* 862f.

790 Vgl. Cod. Theod. 16,8 (1,2,887–895 Krueger/Mommsen): *De iudaeis, caelicolis et samaritanis*.

791 Vgl. Torhoudt, *Caelicolae* 817–820; de Bonfils, *Onorio* 267–294; Castritius, *Konkurrenzsituation* 32f.

792 Vgl. Aug. ep. 44,6,13 (CSEL 34,120f. Goldbacher): *Iam enim miseramus ad maiorem caelicolarum, quem audieramus novi apud eos baptismi institutorem instituisse et multos illo sacrilegio seduxisse, ut (...).*

793 Vgl. Cod. Theod. 16,5,43 vJ. 408 (1,2,869 Krueger/Mommsen); 16,8,19 vJ. 409 (1,2,891f. Krueger/Mommsen).

794 Vgl. Cod. Theod. 16,5,43 vJ. 408 (1,2,869 Krueger/Mommsen): (...), *quamvis christianos esse simulent*.

795 Vgl. Cod. Theod. 16,8,19 vJ. 409 (1,2,891 Krueger/Mommsen): (...), *his legibus, quibus praecipimus haereticos adstringi, se quoque noverint adtinendos*.

796 Vgl. Cod. Theod. 16,8,19 vJ. 409 (1,2,891 Krueger/Mommsen).

durch erlassene Gesetze festgelegten Strafe verurteilt, das Verbrechen selbst gilt als *crimen maiestatis*⁷⁹⁷. – Die zunächst antihäretische Gesetzgebung enthält also indirekt Bestimmungen über den Glaubensabfall.

Dieser wird auch in zwei weiteren Konstitutionen bekämpft, die im Codex Iustinianus erhalten sind. Cod. Iust. 1,5,16 (Datierung unklar) richtet sich gegen Manichäer, die zeitweise dem Christentum angehören und dann, nach unserer so großen Nachsicht, unseren Ermahnungen und den zugestanden Zeiten der Buße‘ (μετὰ τὴν τοσαύτην ἡμῶν φιλανθρωπίαν καὶ τὰς πολλὰς προαγορεύσεις καὶ τοὺς ἐνδεδομένους ἐπὶ τῇ μεταμελείᾳ καιρὸς) doch wieder zum Manichäismus abfallen⁷⁹⁸. Ihnen droht eine harte Strafe; die ἐσχάται τιμωρίαι (die äußersten Strafen) müssen nicht zwangsläufig die Todesstrafe andeuten, sondern können sich auch auf andere Formen der Kapitalstrafe beziehen⁷⁹⁹. Cod. Iust. 1,11,10 (Datierung unklar) zählt nicht mehr zur antimanichäischen Gesetzgebung. Getaufte Christen, die zu heidnischen Opfern abfallen, will die Bestimmung für die Vergangenheit ‚milder‘ (φιλανθρωπότερον) bestrafen, für die Zukunft aber ‚äußersten Strafen‘ (τιμωρίαι ἐσχάται) unterwerfen⁸⁰⁰.

d Zusammenfassung

Der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion erhält unter Kaiser Theodosius I. einen entscheidenden ‚Schub‘⁸⁰¹. Am 28.2.380 verpflichtet er im Edikt *Cunctos populos* (zunächst) die Einwohner Konstantinopels auf das nizänische Bekenntnis⁸⁰²; am 8.11.391 untersagt er die paganen Kulte⁸⁰³. Staat und

797 Vgl. Cod. Theod. 16,8,19 vJ. 409 (1,2,891f. Krueger/Mommsen): *Ac si quisquam id crediderit esse temptandum, auctores facti cum consciis ad poenam praeteritis legibus cautam praecipimus constringi, quippe cum gravius morte sit et inimitus caede, si quis ex christiana fide incredulitate iudaica polluat. Et idcirco iubemus, ne ecclesiis quisquam nocens vel cuiusquam abducere fideli ac devota deo praeceptione sancimus, sub hac videlicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem venire temptaverit, sciatur, se ad maiestatis crimen esse retinendum.*

798 Vgl. Cod. Iust. 1,5,16 praef. (2,55 Krueger).

799 Zu den verschiedenen Strafformen vgl. Fuhrmann, *Poena* 855–861.

800 Cod. Iust. 1,11,10 praef. (2,64 Krueger).

801 Gemeinhardt, *Staatsreligion* 458.

802 Vgl. Cod. Theod. 16,1,2 praef. vJ. 380 (1,2,833 Krueger/Mommsen): *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.*

803 Vgl. Cod. Theod. 16,10,12 vJ. 391 (1,2,900 Krueger/Mommsen).

Christentum werden auf das Engste miteinander verbunden; der, der von der christlichen Orthodoxie, so wie sie in Alexandrien von Bischof Petrus und in Rom von Bischof Damasus repräsentiert wird, abweicht, stellt sich außerhalb der Gesellschaft und wird zu ihrem Feind⁸⁰⁴. Lässt man die Frage der unmittelbaren Durchsetzbarkeit der Normen unberücksichtigt, so artikuliert sich in ihnen der neue Einfluss des Kaisers auf die christliche Religion und ihren sozialen institutionellen Zusammenhalt⁸⁰⁵. Über die Einheit im Glauben will der Herrscher zudem die Einheit in der Gesellschaft sicherstellen⁸⁰⁶.

Die staatliche Gesetzgebung gegen Apostaten ist in diesen Kontext einzuordnen. Sie ist verbunden mit zahlreichen Bestimmungen gegen Häretiker und unterscheidet sich von ihnen in ihren Mitteln nicht wesentlich⁸⁰⁷. Diejenigen, die von der christlichen Religion abweichen, seien es Häretiker oder Apostaten, gefährden die gesellschaftliche Einheit, indem sie gerade, das zerstören, worüber sich die ganze Gemeinschaft einig ist⁸⁰⁸. Der, der abfällt, wendet sich also nicht nur innerkirchlich vom Glauben ab, sondern begeht ein Vergehen an Staat und Gemeinschaft. Der als besonders gefährlich geltende Manichäismus wird daher als *crimen publicum* bestraft⁸⁰⁹ und seine Versammlungen polemisch als ‚verwünschenswert‘ abqualifiziert (*exsecrabiles conventus*)⁸¹⁰. Die Kaiser entdecken es als Aufgabe, die christliche Religion zu schützen und ihre Bewohner auf sie einzuschwören. Das Christentum fungiert als gesellschaftliches Integrationsinstrument, Abspaltungen hingegen können politische Destabilisierungen bewirken, die angesichts zunehmender Auflösungserscheinungen des Reiches im vierten und fünften Jahrhundert vermieden werden müssen. Eine in weiten Teilen antijüdische, antihäretische und antiheidnische Religionsgesetzgebung ist die Folge, zu der auch die gegen Apostaten zu zählen ist⁸¹¹.

Angesichts der staatlichen Bedeutung religiöser Einheit ist es erstaunlich, dass der Gesetzgeber bei der Religionsgesetzgebung keine wirkliche Systematik erkennen lässt, sieht man von eher schwachen Entwicklungslinien ab, auf die nachfolgend hingewiesen wird. Die Bestimmungen gegen Häretiker und

804 Vgl. Enßlin, *Religionspolitik* 23f. 26f.

805 Vgl. Salzman, *Evidence* 375.

806 Vgl. Kaden, *Edikte* 59.

807 Vgl. Brox, *Häresie* 281.

808 Edikt des Honorius vom 30.4.418 (PL 48,381): (...) *communiter approbata destruere*.

809 Vgl. Cod. Theod. 16,5,40,1 vJ. 407 (1,2,868 Krueger/Mommsen).

810 Vgl. Cod. Theod. 16,5,35, vJ. 399 (1,2,866 Krueger/Mommsen).

811 Vgl. Alivisatos, *Gesetzgebung* 32–49 (für die justinianische Zeit) sowie Gaudemet, *Condamnation* 597–602; Noethlichs, *Maßnahmen*; ders., *Judentum* 111.

Apostaten haben ‚weniger ideologische[n] als pragmatische[n] Charakter‘⁸¹². Sie umfassen erbrechtliche Einschränkungen, Konfiskationen, Aufenthalts- und Berufsbeschränkungen sowie Kapitalstrafen. Am Ende der Bestimmungen steht in der Summe gleichsam der Tod des Apostaten als Zivilperson⁸¹³. Er ist besonders in justinianischer Zeit einer formal strikten Gesetzgebung unterworfen, die über Einzelbestimmungen seine rechtliche Minderstellung bis zum Ausschluss aus der Gesellschaft steigert.

Am Anfang der Gesetzgebung gegen Abtrünnige steht keine explizite Definition der Apostasie. Aus den einzelnen Normen lässt sich gleichwohl erschließen, woran sie bemessen wird. Apostasie liegt mit der Abwendung vom Christentum (*sacrosanctae religionis cultu et reverentia desciscere*⁸¹⁴; *a fide deviare*⁸¹⁵; *cultum orthodoxae religionis relinquere*⁸¹⁶) und dem Übertritt zum nichtchristlichen Kult vor (*ad paganos ritus cultusque migrare*⁸¹⁷; *ad aras et templa transire*⁸¹⁸); sie besteht in konkreten Taten, nicht in einer Haltung⁸¹⁹. Der Gesetzgeber unterscheidet drei Arten: 1) den Abfall zum Heidentum, 2) zum Judentum und 3) zum Manichäismus. Dies wird beispielhaft an Cod. Theod. 16,7,3 vJ. 383 deutlich:

(...) *si quis defunctum violatae atque desertae christianae religionis accusat eumque in sacrilegia templorum vel in ritus iudaicos vel ad manichaeorum dedecus transisse contendit* (...) ⁸²⁰.

„(...)“, wenn einer einen Verstorbenen der Verletzung und Aufgabe der christlichen Religion beschuldigt und behauptet, dass er zu den gotteslästerlichen Vollzügen der Tempel, zu jüdischen Bräuchen oder auch der Schande der Manichäer hinübergewechselt sei, (...)“.

Vom Gesetz wird grundsätzlich der als Apostat betrachtet, der sich nach der Taufe vom Glauben abwendet. Konstitutionen, die den Glaubensabfall behandeln, setzen explizit die Taufe voraus: *divinum mysterium prodere*⁸²¹,

⁸¹² Brox, *Häresie* 281.

⁸¹³ Vgl. Karabélias, *Apostasie* 491.

⁸¹⁴ Cod. Theod. 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen).

⁸¹⁵ Cod. Theod. 16,7,7,1 vJ. 426 (1,2,886 Krueger/Mommsen).

⁸¹⁶ Cod. Iust. 1,7,6 vJ. 455 (2,60f. Krueger).

⁸¹⁷ Cod. Theod. 16,7,2 praef. vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen).

⁸¹⁸ Cod. Theod. 16,7,2,1 vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen).

⁸¹⁹ Vgl. Dumézil, *Marqueurs* 310.

⁸²⁰ Cod. Theod. 16,7,3,1 vJ. 383 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

⁸²¹ Cod. Theod. 16,7,4,1 vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

*sanctum baptismum profanare*⁸²². Cod. Theod. 16,7,2,1 weist allerdings darauf hin, dass Katechumenen bereits als Christen gelten und ihre Abwendung vom Christentum als (vom Strafmaß her weniger gewichtige) Apostasie gewertet wird. Der von der Gesetzgebung erfasste Personenkreis changiert also leicht.

Die Strafe für die Apostasie scheint bisweilen abhängig davon, wohin der Abtrünnige sich abwendet. Besonders strafwürdig ist die Apostasie zum Manichäismus⁸²³. Die Gesetzgebung berücksichtigt ferner, ob derjenige, der vom Glauben abfällt, Laie oder Kleriker ist, und kann gegen Kleriker die Verbannung festsetzen, ein Strafmaß, das gegen Laien nicht ausgesprochen wird⁸²⁴.

Die Strafen für Apostaten umfassen ein Repertoire an Repressalien, das auch von der Häretikergesetzgebung her bekannt ist. Im Bereich des Privatrechts erleidet der Abtrünnige erbrechtliche Einschränkungen. Ihm werden grundsätzlich die Testamentier- und Erbfähigkeit entzogen. Das Erbe soll ausschließlich über die Intestaterbfolge an die Nachkommen gelangen. Von dieser Regel scheinen Cod. Theod. 16,7,2,1 vJ. 383 Katechumenen ausgenommen. Billigt ihnen der Gesetzgeber zwar auch nicht die Errichtung eines Testaments zugunsten Fremder zu, so können sie im engen Rahmen, der von der gesetzlichen Erbfolge gesetzt ist, offenbar einzelne unter den Familienangehörigen testamentarisch bevorzugen (*hoc est aut suam aut legitimam successionem, testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur*). Cod. Theod. 16,7,6 vJ. 396 findet sich eine vergleichbare Bestimmung für getaufte Christen. Versuche, die erbrechtlichen Einschränkungen durch Schenkungen oder Scheinkäufe zu umgehen, werden vom Gesetzgeber sukzessive untersagt⁸²⁵. Er nimmt hier immer präzisere Einschränkungen der Möglichkeiten zur Eigentumsübertragung vor, mit denen er wahrscheinlich auf konkrete Vorfälle reagiert.

Die Erklärung zum Apostaten geht ferner mit einer allgemeinen Rechtsminderung einher. Der Abtrünnige büßt seinen *status* ein, in den er nicht mehr zurückkehren kann⁸²⁶. Bekleidet er ein Amt, so verliert er es⁸²⁷. Apostaten werden sozial isoliert. Wird auch nicht das Exil oder die Konfiskation des Eigentums gegen sie verhängt (eine Ausnahme ist Cod. Iust. 1,7,1 vJ. 353

822 Cod. Theod. 16,7,4,1 vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

823 Vgl. Cod. Iust. 1,7,1 vJ. 353 (2,60 Krueger).

824 Vgl. dazu o. S. 287–292.

825 Vgl. Cod. Theod. 16,7,7 vJ. 426 (1,2,886 Krueger/Mommsen).

826 Vgl. Cod. Theod. 16,7,4,1 vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

827 Vgl. Cod. Theod. 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen).

für den Abfall zum Judentum), so werden sie gesellschaftlich ausgegrenzt. Einzelne Formulierungen lassen diese Intention des Gesetzgebers erkennen:

*Quos etiam praecepissemus procul abici ac longius amandari, nisi poenae visum fuisset esse maioris versari inter homines et hominum carere suffragiis*⁸²⁸.

„Auch hätten wir vorgeschrieben, sie (scil. die Apostaten) fern ab zu vertreiben und weit wegzuschicken, wenn es nicht als größere Strafe erschienen wäre, dass sie unter Menschen leben und doch ihrer Unterstützung entbehren“.

Und ebenso

*Quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt?*⁸²⁹

„Was nämlich kann man gemeinsam haben mit Menschen, die mit abscheulichem und wildem Verstand die Gnade der Kommunion hassen und sich von den Menschen abgewendet haben?“.

Noch striktere Strafen als den Abtrünnigen (*graviora supplicia*) droht der Gesetzgeber den geistigen Urhebern der Apostasie an, d. h. denjenigen, die andere zum Glaubensabfall verleiten⁸³⁰. Sie bedroht er nicht nur mit Konfiskation, sondern sogar mit der Todesstrafe⁸³¹. Ziel ist es, die Apostasie, die aus Abhängigkeitsverhältnissen resultieren kann (etwa dem Sklavenstand), einzudämmen.

Drei Bestimmungen der Jahren 381, 383 und 426 gewähren einen Einblick in die Annullierbarkeit der Testamente von Apostaten und das Klagerecht gegen sie. Cod. Theod. 16,7,1 vJ. 381 erklärt Testamente von Verstorbenen für *ex tunc* nichtig, die von Abtrünnigen errichtet wurden. Nur zwei Jahre später sieht sich der Gesetzgeber genötigt, den Klageweg zu präzisieren: Restriktiv

828 Cod. Theod. 16,7,4 praef. vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

829 Cod. Theod. 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen); vgl. Cod. Theod. 16,5,18,1 (1,2,862 Krueger/Mommsen): *Voluntates autem eorundem, quin immo ipsae etiam facultates populo publicatae nec vim testamentorum teneant nec derelinqui per eos aut isdem fas sit. Nihil ad summum his sit commune cum mundo* (in Bezug auf Manichäer); 16,5,42 vJ. 408 (1,2,869 Krueger/Mommsen); *Eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus, ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat* (in Bezug auf Häretiker) sowie Kaden, *Edikte* 60; Salzman, *Evidence* 375.

830 Vgl. Cod. Theod. 16,7,3 praef. vJ. 383 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

831 Vgl. Cod. Iust. 1,7,5 vJ. 438 (2,60 Krueger).

setzt er fest, dass eine Testamentsanfechtung wegen vermeintlicher Apostasie des Verfassers binnen fünf Jahren erfolgen, der Kläger in einem Prozess vor Zeugen seine Klage vertreten und den Verstorbenen bereits zu Lebzeiten der Apostasie beschuldigt haben müsse. Die unberechtigte Anfechtung eines Testaments soll hiernach eingedämmt und an Konditionen gebunden werden. In der Einleitung der Norm heißt es: „Aber damit weder das Unrecht einer beständigen Anschuldigung die Toten quält noch Erbschaftsfragen, die durch den wechselhaften Lauf langer Zeit erloschen waren, zu immer wieder auflebenden Konflikten angeheizt werden, schreiben wir (...)“⁸³². Die Intention des Gesetzgebers tritt deutlich hervor. Eine offenbar ausufernde Anfechtung von Testamenten soll eingedämmt und der soziale Frieden gewahrt bleiben. Cod. Theod. 16,7,7 vJ. 426 liest sich gleichsam wie eine Antwort auf die vorherige Bestimmung. Die neuen Herrscher Theodosius II. und Valentinian III. heben die Beschränkungen zur Beschreitung des Klagewegs auf. Die zeitliche Befristung für die Einreichung der Klage und auch die Bedingung, dass der Apostasievorwurf bereits zu Lebzeiten des Beklagten erhoben sein muss, bestehen nicht mehr fort. Eine Einheitlichkeit der Gesetzgebung ist offenbar nicht angestrebt.

Die zuletzt im Codex Iustinianus unter dem Titel *De apostatis* aufgeführte Bestimmung gegen Kleriker und Mönche (Cod. Iust. 1,7,6 vJ. 455), die sich von der *Catholica* zur Lehre des Apollinaris bzw. Eutyches abwenden, passt inhaltlich nur schwer zu den übrigen Normen. Bei den betroffenen Personen handelt es sich formal um Häretiker, nicht um Apostaten im engeren Sinn⁸³³. Die Rigidität (Konfiskation des Vermögens und Relegation) ist dadurch bedingt, dass die Abgefallenen Kleriker bzw. Mönche sind. Sie stehen in einem besonderen kirchlichen Treue- und Pflichtverhältnis.

3 Zusammenfassung

Dem staatlichen Recht gilt die Apostasie als *crimen*⁸³⁴, dem kirchlichen als *crimen principale*⁸³⁵. Staat und Kirche gehen entschieden gegen den

832 Cod. Theod. 16,7,3,1 vJ. 383 (1,2,885 Krueger/Mommsen).

833 Vgl. dazu o. S. 287–292.

834 Vgl. Cod. Theod. 16,7,4 vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen); 16,7,7 praef. vJ. 426 (1,2,886 Krueger/Mommsen).

835 Vgl. Conc. Eliberit. cn. 1 (CCH 4,241f. Martínez Díez/Rodríguez): *Placuit inter eos qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.*

Glaubensabfall vor mit immer differenzierter werdenden Bestimmungen und Strafen. Dabei ist die staatliche wie kirchliche Apostasiegesetzgebung in den zeitgeschichtlichen Kontext der Privilegierung der Orthodoxie und der Bekämpfung häretischer und nichtchristlicher Gruppen einzuordnen.

Der grundsätzliche Tatbestand der Apostasie wird in beiden Rechtsbereichen gleich definiert. Er besteht in der Abwendung vom Glauben⁸³⁶. Drei Arten der Apostasie werden unterschieden: 1) zur heidnischen Religion, 2) zum Judentum und 3) zum Manichäismus⁸³⁷. Die dritte Kategorie, der Abfall zum Manichäismus, erscheint oft als Sammelbezeichnung für die Abwendung zu verschiedenen religiösen (auch häretischen) Gruppierungen⁸³⁸.

Was im Einzelfall als Abfall zur heidnischen Religion oder zum Judentum zu werten ist, führt die staatliche Gesetzgebung nicht näher aus. Sie bleibt relativ unspezifisch. Liegen Beschreibungen vor, ist der Tatbestand der Apostasie ausschließlich auf den offiziellen Kult an Tempeln⁸³⁹ oder gesellschaftliche Feiern bzw. Versammlungen⁸⁴⁰ bezogen. Die kirchliche Gesetzgebung ist hingegen wesentlich differenzierter. Konzilskanones definieren konkrete Tatbestände. Durch die Kategorien des Götzendienstes und (damit zusammenhängend) der

836 Vgl. Conc. Ancy. vJ. 314 cn. 9 (121 Benešević, Synagoga L titularum); Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 35 (110f. Benešević, Synagoga L titularum) sowie Cod. Theod. 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen): (...) *sacrosanctae religionis cultu et reverentia desciscere*; Cod. Theod. 16,7,7,1 vJ. 426 (1,2,886 Krueger/Mommsen): *a fide deviare* u. ö.

837 Cod. Theod. 16,7,3,1 vJ. 383 (1,2,885 Krueger/Mommsen); Greg. Nys. *ep. cn.* 1 (GregNyssOp 3,5,4 Mühlenberg).

838 Vgl. die eher summarischen und verallgemeinernden Auflistungen Cod. Theod. 16,5,11 vJ. 383 (1,2,859 Krueger/Mommsen): *Omnino, quoscumque diversarum haeresum error exagitat, id est eunomiani, arriani, macedoniani, pneumatomachi manichaei, encratitae, apotactitae, saccofores, hydroparastatae nullis circulis coeant*, (...); Cod. Theod. 16,5,41 vJ. 407 (1,2,868 Krueger/Mommsen): *Quicumque igitur haeticorum, sive donatistae sint sive manichaei vel cuiuscumque alterius pravae opinionis ac sectae profanis ritibus adgregati*, (...); Cod. Theod. 16,5,62 vJ. 425 (1,2,877 Krueger/Mommsen): *Manichaeos haeticos schismaticos sive mathematicos omnemque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbis Romae exterminari praecipimus, ut* (...) u. ö.

839 Vgl. Cod. Theod. 16,7,3 vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen): *Christianorum ad aras et templa migrantium negata testandi licentia vindicamus admissum*; 16,7,5 vJ. 391 (1,2,886 Krueger/Mommsen): *Si quis splendor conlatus est in eos vel ingenuitas dignitatis, qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent, pereat, ut* (...).

840 Vgl. Cod. Iust. 1,7,1 vJ. 353 (2,60 Krueger): *Si quis lege venerabili constitutus ex christiano iudaicus effectus sacrilegis coetibus adgregetur, cum accusatio fuerit comprobata, facultates eiusdem dominio fisci iubemus vindicari*.

Dämonologie⁸⁴¹ verbindet sie zudem weitere Bereiche des Alltagslebens der Gläubigen, in erster Linie getaufter Christen⁸⁴², mit der Apostasiethematik⁸⁴³: Magie, Divination oder das Tragen von Amuletten werden ausführlich behandelt und eingeschränkt. Der Götzendienst zeigt sich nicht nur im unmittelbaren heidnischen Kult, sondern (niederschwellig) auch in heidnischen Lebensformen. Über die Zeit vom vierten bis zum siebten Jahrhundert lässt sich eine immer differenziertere kirchliche Gesetzgebung beobachten, die zunehmend sensibel alle Lebensbereiche der Gläubigen erfasst. Die Gläubigen scheinen wiederum dadurch ständig der Gefahr ausgesetzt, gegen die kirchliche Disziplin zu verstoßen und formal abtrünnig zu werden.

Die Ausweitung auf verschiedene Lebensbereiche des Alltags, die der Privatsphäre des Individuums angehören, ist der staatlichen Gesetzgebung fremd. Sie rezipiert die christliche Kategorie des Götzendienstes nicht⁸⁴⁴ und bleibt auf den engeren öffentlichen Kult fokussiert. Kirchliche und staatliche Gesetzgebung lassen in der Erfassung des Tatbestandes insofern Unterschiede erkennen. – Übereinstimmungen zeigen sich bei Normen, die eine Abgrenzung vom Judentum intendieren. Ziel ist es zunächst, die Beteiligung von Christen am jüdischen Kult und an jüdischen Festen zu verhindern, dann christliche Sklaven aus Abhängigkeitsverhältnissen von Juden zu lösen. Offenbar werden besonders Konversionen zum Judentum gefürchtet⁸⁴⁵.

841 Vgl. Greg. Nys. *ep. cn.* 2 (GregNyssOp 3,5,4f. Mühlenberg); Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 61 (1,1,196–198 Joannou).

842 Ungetaufte Christen sind vereinzelt unter die Apostasiegesetzgebung zu subsumieren; vgl. Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 14 (1,90 Benešević, Syntagma XIV titulorum); Cod. Theod. 16,7,2,1 vJ. 383 (1,2,884 Krueger/Mommsen).

843 Der Glaubensabfall wird mehrfach als Verletzung und Profanierung der Taufe beschrieben; vgl. Cod. Theod. 16,7,4 praef. vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen); *li, qui sanctam fidem prodiderint et sanctum baptisma profanaverint, a consortio omnium segregati sint*, (...); 16,7,4,1 vJ. 391 (1,2,885 Krueger/Mommsen): (...) *eos, qui fidem quam deo dicaverant polluerunt et prodentes divinum mysterium in profana migraverunt*.

844 Zur staatlichen Magiegesetzgebung vgl. Frenschkowski, *Magie* 947–954.

845 Vgl. Cod. Iust. 1,7,5 vJ. 438 (2,60 Krueger): *Eum, quicumque servum seu ingenuum, invitum vel suasionem plectenda, ex cultu christianae religionis in nefandam sectam ritumve traduxerit, cum dispendio fortunarum capite puniendum censemus* sowie o. S. 284–287; Conc. Aurelian. vJ. 541 cn. 31 (CCL 148A,140 de Clercq): *Id etiam decernimus observandum, ut, si quicumque iudaeos prosilium, qui advina dicitur, iudaeum facere praesumpserit aut christianum factum ad iudaeicam superstitionem adducere vel si iudaeo christianam ancillam suam crediderit sociandam vel si de parentibus christianis natum iudaeum sub promissione fecerit libertatis, mancipiorum amissione multetur. Ille vero qui de christianis natus iudaeus factus est, si sub condicione fuerit manumissus, ut in ritu iudaeico permanens habeat libertatem, talis condicio non valebit, quia iniustum est, ut ei libertas maneat, qui de christianis*

Aus den von Kirche und Staat für den Glaubensabfall verhängten Strafen folgt in der Summe ein durchaus vergleichbares Ergebnis: Der Apostat erleidet als Gläubiger in der Kirche und als Bürger im Staat eine (teilweise lebenslange) Minderung seiner bisherigen Rechtsstellung. Im zivilen Bereich wird seine Testierfreiheit aufgehoben bzw. eingeschränkt, ebenso seine Erbfähigkeit. Es droht der Verlust des bisherigen *locus* und *status*, in letzter Konsequenz die *infamia*; bei Klerikern und Mönchen wird sogar die Verbannung angedroht. Die Kirche spricht über den Abtrünnigen die Exkommunikation aus, die regelmäßig bis zum Lebensende andauert. Eine Rekonziliation erfolgt oft erst nach mehreren Jahren und (zumindest im Osten) über mehrere Bußstufen hinweg. Selbst nach Abschluss der Kirchenbuße bestehen Einschränkungen lebenslang fort⁸⁴⁶; die Aufnahme in den Klerus bleibt dem vormaligen Büsser grundsätzlich versagt.

Ziel der staatlichen Apostasiegesetzgebung ist der Tod des Abtrünnigen als Zivilperson⁸⁴⁷. Kirchlicherseits scheint demgegenüber die Bekehrung grundsätzlich angestrebt. Nur wenige rigoristische Positionen schließen eine Rekonziliation des Abtrünnigen auch am Lebensende aus⁸⁴⁸. Ist der Apostat zur Umkehr bereit, verfolgt die Kirche das Ziel seiner Reintegration (vgl. etwa Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 11 [1,88 Benešević, Syntagma XIV titulorum]: ὅσοι γοῦν γνησίως μεταμελῶνται, [...], ‚die, die sich nun aufrichtig bekehren‘; Conc. Eliberit. cn. 46 [CCH 4,257 Martínez Díez/Rodríguez]: [...], *si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator*, ‚wenn er dennoch einmal umkehrt und kein Götzendiener gewesen ist‘). Die relative Milde der kirchlichen Disziplin wird mit dem Hinweis auf die alttestamentliche Gestalt des Königs Manasse und auch auf Hes. 18,23 (Vulg.: [...]) *quia docente domino nolumus mortem peccatoris, tantum ut convertatur et vivat*, ‚[...] weil wir, wie der Herr lehrt, nicht

parentibus veniens iudaicis vult cultibus inherere; Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 59 (CCH 5,237f. Martínez Díez/Rodríguez): *Plerique qui ex iudaeis dudum ad christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes in Christo non solum iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam et abominandas circumcisiones exercere praesumpserunt. De quibus consultu piissimi ac religiosissimi domni nostri Sisenandi regis hoc sanctum decrevit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum christiani dogmatis revocentur, ut quos voluntas propria non emendat, animadversio sacerdotalis coerceat. Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur, si servi, pro iniuria corporis sui libertati tradantur.*

846 Zu den lebenslangen Folgen der einmal übernommenen Buße vgl. Poschmann, *Kirchenbuße* 35. 58–60. 166.

847 Vgl. o. S. 296.

848 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 42 (CCL 148,210f. Munier) = Conc. Venet. vJ. 461/491 cn. 16 (CCL 148,156 Munier).

den Tod des Sünders wollen, sondern nur, dass er sich bekehrt und lebt⁸⁴⁹) begründet.

Die verschiedenen Normen gegen den Glaubensabfall sind nicht isoliert zu betrachten. Kirchlicherseits stehen sie in Zusammenhang disziplinärer Maßnahmen gegen Abweichler (u. a. Häretiker und Schismatiker), die die Gruppenstabilität gefährden, staatlicherseits sind sie Teil spätantiker Religionspolitik, deren Ziel die Herstellung bzw. Bewahrung religiöser Einheit ist, nicht aus dogmatischen, wohl aber aus gesellschaftspolitischen Gründen⁸⁵⁰. Die Apostasiegesetzgebung verlangt daher grundsätzlich, in einem größeren historischen Rahmen betrachtet zu werden. Staat und Kirche finden hier aus unterschiedlichen Motiven heraus zueinander.

849 Sir. *ep.* 1,3 (90 Zechiel-Eckes).

850 Vgl. Brox, *Häresie* 281.

Pastoral

„Die Geschichte des Christentums ist in vielerlei Hinsicht eine Geschichte der Stadt“, urteilt Gunnar Brands in der Einführung des von ihm mitherausgegebenen Sammelbands „Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung“¹. Die antike Kultur ist wesentlich von Städten geprägt². Auch die Ausbreitung des Christentums vollzieht sich maßgeblich über städtische Zentren, die breite Christianisierung des Landes erfolgt später³. Städte sind nicht nur wirtschaftliche und politische, sondern vor allem auch kultische Einheiten. Tempel liegen in ihren Zentren⁴. Es mischen sich verschiedene religiöse Einflüsse, autochthone mit fremdländischen in einem spätantik regelmäßig polytheistischen Umfeld. Christen äußern nur vereinzelt Kritik am städtischen Leben an sich⁵; grundsätzlich ist es der gleichsam selbstverständlich vorausgesetzte Bezugsrahmen, in dem sich ihr Leben vollzieht⁶.

Im Mittelpunkt des ersten Teils der Arbeit stand die theologische Reflexion über das Phänomen der Apostasie, im zweiten Teil schloss sich eine Untersuchung des Glaubensabfalls in kirchenrechtlicher Disziplin und staatlicher Gesetzgebung an. Im abschließenden dritten Teil liegt der Fokus auf dem konkreten gemeindlichen Leben der Christen in spätantiken Städten. Mit Antiochien im Osten und Arles im Westen werden zwei Metropolen betrachtet, für die das christliche Leben aufgrund der Predigtkorpora von Johannes Chrysostomus und Caesarius von Arles gut erschlossen werden kann. Die zeitliche Disparatheit der Texte aus dem vierten und sechsten Jahrhundert ermöglicht zudem die Analyse eines umfangreichen Zeitraums. Leitend soll hierbei die Frage nach dem Verhältnis der Christen zu ihrer nichtchristlichen Umwelt sein: Welche Gefahren des Glaubensabfalls bestehen in antiken

1 Vgl. Brands, *Stadt* 9.

2 Vgl. Jones, *Empire* 1,712 sowie Ebner, *Stadt*.

3 Vgl. von Harnack, *Mission* 2,948; Molland, *Kirche* 52. – Belege für die Christianisierung des Landes sind, etwa im zweiten Jahrhundert, äußerst selten: Iust. *apol.* 1,67,3 (PTS 38,129 Marcovich): Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων <τῶν> κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, (...); Plin. *ep.* 10,96,9: *Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.*

4 Vgl. Dally, *Pflege* 97.

5 Vgl. Joh. Chrys. *catech.* 111,8,4 (Sch 50,249 Wenger): (...) καὶ ἡ λοιπὴ βλακεία ἢ ἐν ταῖς πόλεσι πολιτευομένη (...).

6 Vgl. Warland, *Stadt* 291–298.

Metropolen, und lassen sich erste kirchliche Versuche erkennen, ihnen systematisch zu begegnen? Ferner: Gibt es einen grundsätzlichen Hiat zwischen kirchlicher Lehre und Disziplin einerseits sowie städtischer Pastoral andererseits? Und schließlich: Wie reagieren Presbyter (Johannes Chrysostomus) und Bischöfe (Caesarius von Arles), die selbst an Synoden beteiligt sind, auf eine Gemeindesituation, in der die Gläubigen weiterhin in einer nichtchristlich geprägten Umwelt leben, obwohl differenzierte kirchliche Bestimmungen gegen den Glaubensabfall eigentlich generelle Abgrenzungen erforderlich machen? Verlangen sie eine strikte Einhaltung der Disziplin oder lassen sich disziplinäre Erweichungen beobachten?

Nach einer knappen Darstellung der jeweiligen Stadtgeschichte (fokussiert auf die religiösen Prägungen und Traditionen) wird zunächst die Konstruktion des christlichen Lebens aufgearbeitet, die Johannes und Caesarius als Ideal entwickeln. Es folgt eine Darstellung des Verhältnisses von Christen zu Heiden und Juden, um die Beziehungen zwischen Anhängern unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse aufzuzeigen. Abschließend werden pastorale Konzepte behandelt, mit denen die Kirche versucht, die weiterhin hohe Anziehungskraft nichtchristlicher Kulte und Festtraditionen zu reduzieren und ein spezifisch christliches Leben zu generieren.

Berücksichtigt werden im Folgenden vor allem die Predigten des Johannes Chrysostomus und des Caesarius von Arles. Sie sind ‚vorrangig der Ort, an dem christliche Identität ihren ersten Ausdruck findet‘⁷. Ihre große Anzahl (allein von Johannes Chrysostomus sind über 700 erhalten) zeigt die Popularität des Genres an. Für die Kenntnis über den Alltag der Gläubigen sind sie von unschätzbarem Wert. Pauline Allen und Wendy Mayer urteilen in einer grundlegenden Studie zur Erschließung der Predigten des Johannes Chrysostomus:

Early Christian homilies thus reflect situations of everyday life and the social and religious thought-world of ordinary people. Furthermore, it can be argued that in early Christianity the homily was the main bearer of culture and was fundamental to the transmission of norms in society . . . In addition, if we are in search of lived Christianity or ‘practical divinity’ in these centuries, or if our concern is with the social extension of Patristics, we must start with the homily⁸.

⁷ Sachot, *Homilie* 156.

⁸ Allen/Mayer, *Computer* 260f.; vgl. Allen, *Homilies* sowie bereits von Harnack, *Ertrag* 1f.: ‚M. E. würde der kirchengeschichtlichen Wissenschaft in bezug auf das Altertum ein wesentlicher Dienst geleistet, wenn die gesamte – man darf wohl sagen „ungeheure“ – exegetische

Die Predigt zählt zu den Hauptaufgaben des Bischofs; in den Städten wird sie regelmäßig gehalten⁹. Caesarius soll nicht nur an Sonntagen, sondern auch an den Wochentagen gepredigt haben¹⁰.

Gerade weil die Prediger sie (kommunikationstheoretisch) auf das städtische Umfeld abstimmen, sind sie für die Erforschung der Sozialgeschichte des frühen Christentums besonders wichtig¹¹. Die Predigten sind einerseits, wie Caesarius meint, ein *speculum* der gemeindlichen Realität¹² und andererseits ein didaktisches Instrument in der Hand des Bischofs (oder des Presbyters bzw. Diakons), das der Etablierung einer spezifisch christlichen Ethik dient¹³. Johannes charakterisiert seine Intention als Prediger so: ‚Wir verwenden allen Eifer darauf, euch alle (scil. die Gläubigen) vollkommen zu machen und dass euch nichts von dem verborgen bleibt, was in den Heiligen Schriften steht‘¹⁴. Und in einer weiteren Predigt zum Buch Genesis ergänzt er: ‚Wir wollen nichts übergehen von dem, was eurer Erbauung dient, da wir ja die Sorge um euer Heil tragen‘¹⁵.

Die detaillierte Auswertung der Predigten erlaubt daher im Rahmen dieser Studie und der Analyse der gemeindlichen Pastoral nicht nur einen Einblick in Verbreitung und Auftreten des Glaubensabfalls, sondern auch in die Strategien seiner Bekämpfung und Überwindung. Bei ihrer Interpretation sind ihre lokale

Hinterlassenschaft der griechischen und lateinischen Kirchenväter ... Stück für Stück auf ihren geschichtlichen Inhalt untersucht und das Ergebnis zugänglich gemacht würde‘.

- 9 Vgl. Joh. Chrys. s. *Mart.* (PG 50,647): Οἱ μὲν γὰρ τὰς πόλεις οἰκοῦντες συνεχροῦς ἀπολαύουσι διδασκαλίας, οἱ δὲ ἐν ἀγροικίᾳ ζῶντες, οὐ τοσαύτης μετέχουσιν ἀφθονίας sowie Beck, *Pastoral care* 268.
- 10 Vgl. Vit. Caes. 1,59 (SCh 536,230 Morin/Delage/Heijmans): *Insistebat itaque, ut solitus erat, orationi, lectioni et elemosinis beatus homo* (scil. Caesarius), *praedicationibus incessanter omni dominica omnibusque diebus festis; frequenter etiam ad matutinos, ad lucernarium propter advenientes homiliae recitabantur*; Beck, *Pastoral care* 262; Bardy, *Prédication*.
- 11 Vgl. Niebergall, *Geschichte* 221; Berthold, *Literatur*, bes. 44f.; Van Dam, *Christian* 105–131 sowie Petropoulos, *Church father*.
- 12 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 42,6 (CCL 103,189 Morin): *Sermo enim noster quasi speculum caritatis vestrae proponitur: Et ideo quomodo matrona, quando speculum adtendit, in se potius quod tortum viderit corrigit, et non speculum frangit, ita et unusquisque vestrum quotiens in aliqua praedicatione cognoscit foeditatem suam, iustum est ut magis corrigan, quam contra praedicationem velut contra speculum velit irasci*.
- 13 Vgl. Niebergall, *Geschichte* 220; Rentinck, *Cura* 102.
- 14 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 28,1 (PG 53,252): Τοῦτο γὰρ ἡμῶν ἡ πᾶσα ἀγρυπνία καὶ ἡ σπουδὴ, ὥστε πάντας ὑμᾶς τελείους καὶ ἀπηρτισμένους γενέσθαι, καὶ μηδὲν ὑμᾶς λανθάνειν τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κειμένων.
- 15 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 11,3 (PG 53,94); vgl. zu Johannes' Predigtverständnis auch Attwater, *John* 38–53; Krupp, *Flock* 51–57.

Verortung und die dadurch bedingte begrenzte Aussagekraft genauso zu berücksichtigen wie ihre literarische Stilisierung¹⁶.

1 Antiochien

a Allgemein

Kaiser Julian kommt in der zweiten Hälfte des Jahres 362 als junger Alleinherrscher nach Antiochien¹⁷ und wird von der städtischen Bevölkerung begeistert empfangen¹⁸. Ammianus Marcellinus schildert seinen Einzug in die Stadt: Man nimmt den Kaiser mit offiziellen Wünschen gleichsam wie eine Gottheit auf¹⁹. Libanius hält wenige Tage nach Julians Ankunft eine Rede auf den Kaiser, in der er ihn als Herrscher, Philosophen und Priester feiert²⁰. Die ursprünglich freundliche Stimmung schlägt um, als eine Versorgungskrise eine allgemeine Teuerung der Nahrungsmittel hervorruft²¹. Die Bevölkerung lastet die Entwicklung dem Kaiser an. Er, der bescheiden und ohne äußeren Pomp in der Gestalt eines Philosophen auftritt, muss den Zorn und beißenden Spott der Bevölkerung ertragen²². Julian verarbeitet die Anfeindungen später, unfähig, die Antiochener erneut für sich zu gewinnen, literarisch in einer Satire²³: dem *Misopogon*, dem *Barthasser*²⁴.

Das Werk enthält eine eindrucksvolle Beschreibung der antiochenischen Bevölkerung und ihres Lebensstils²⁵. An mehreren Stellen nennt Julian Tänzer, Flöten- und Schauspieler, die einen Großteil der Einwohner der Stadt

16 Vgl. MacMullen, *Audience* 504.

17 Vgl. Kondoleon, *Antioch*.

18 Vgl. Downey, *Julian* 304 sowie zu möglichen Gründen und Motiven für Julians Reise nach Antiochien ebd. 306.

19 Amm. 22,9,14: *At hinc videre properans* (scil. Julian) *Antiochiam, orientis apicem pulchrum, usus itineribus solitis venit, urbique propinquans in speciem alicuius numinis votis excipitur publicis, miratus voces multitudinis magnae, salutare sidus inluxisse eis partibus adclamantis*; vgl. den Boeft/Drijvers/den Hengst/Teitler, *Commentary* 176f.

20 Vgl. Lib. *or.* 13, 47–53 sowie Petit, *Libanius*; Wiemer, *Libanios* 96–111, bes. 110f.

21 Vgl. Hahn, *Gewalt* 165; Lippold, *Julianus* 457.

22 Vgl. etwa Julian. *Imp. misop.* 338f. 345 sowie Soz. *h. e.* 5,19,2 (GCS NF 4,223 Bidez/Hansen): (...) Ἀντιοχείς δὲ δεινὸν τοῦτο ποιοῦμενοι τὸν βασιλέα (scil. Julian) ὑβρίζον καὶ εἰς τὸν πῶγωνα αὐτοῦ ὡς βαθὺς εἶη ἐπέσκωπτον καὶ εἰς τὸ νόμισμα, ὅτι ταύρου εἶχεν εἰκόνα; Downey, *Julian* 311.

23 Vgl. Downey, *Julian* 310 sowie Gleason, *Satire* 106–119, der die Satire in der Tradition öffentlicher kaiserlicher Kommunikation sieht.

24 Zur Schrift und ihrem Aufbau vgl. Müller, *Satiren*, bes. 48–65; Wiemer, *Kaiser* 733–755.

25 Vgl. Festugière, *Antioche* 63–89.

ausmachten (πλείοι [...] τῶν πολιτῶν) und die Herrscher nicht achteten (αἰδῶς δὲ οὐκ ἔστιν ἀρχόντων)²⁶. Er spottet über Dirnen, Feste und Umzüge, die ihm ganz und gar fremd sind²⁷. Julian führt den Ursprung der Ausschweifungen auf den Namensgeber der Stadt, auf Antiochus, zurück. Denn schon dieser, so schreibt er, habe sich übermäßiger Weichlichkeit und Schwelgerei hingegeben und den Charakter der Stadt dauerhaft verdorben²⁸. – Feiern und Feste, Luxus und Ausschweifungen sind demnach die charakteristischen Grundzüge Antiochiens, die der Herrscher in seiner Satire dem Leser vor Augen führt.

Im Jahr 300 vC. gründet Seleucus I. Nicator am Orontes Antiochien und benennt die Neugründung nach seinem Vater Antiochus. Die Stadt wird nach griechischem Vorbild errichtet und wächst offenbar schnell²⁹. Von grundlegender Bedeutung für ihre Entwicklung ist, dass sie recht bald den Status als Hauptstadt des Seleukidenreiches erhält. Seleucia Pieria, die alte Hauptstadt, tritt hinter das neue Antiochien zurück³⁰. Bereits unter Antiochus IV. Epiphanes (175/163 vC.) steigt Antiochien zu einer der bedeutendsten Städte des Altertums auf, neben Rom und Alexandrien. Sie liegt an den großen Handelsstraßen, ist wirtschaftliches Zentrum und dient als Tor in den Osten. Unter den Römern wird die Metropole zur Hauptstadt der römischen Provinz Syria³¹. Ammianus Marcellinus nennt sie im vierten Jahrhundert, ihre Stellung im Orient charakterisierend, eine *mundo cognita civitas*³² und einen *pulcher apex orientis*³³.

Schätzungen der Größe antiker Städte sind problematisch. Sie sind abhängig von Quellen, die intentional überzeichnend sind und nur ungenaue Rückschlüsse erlauben; zudem tragen äußere Faktoren (Hungersnöte, Epidemien und Kriege) zu ständigen Veränderungen und einer hohen Fluktuation der Bevölkerung bei, die kaum adäquat rekonstruiert werden können. Das ist auch im Fall der Metropole am Orontes nicht anders. Dennoch gewähren die aus den Quellen zu rekonstruierenden Bevölkerungszahlen einen Eindruck des rapiden Wachstums, ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können³⁴.

26 Iulian. Imp. *misop.* 342B.

27 Iulian. Imp. *misop.* 346B.

28 Iulian. Imp. *misop.* 347.

29 Vgl. Zetterholm, *Formation* 19.

30 Vgl. Zetterholm, *Formation* 20.

31 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 89–119.

32 Amm. 14,8,8.

33 Amm. 22,9,14; vgl. Hahn, *Gewalt* 123.

34 Grundlegend Downey, *Population* 84–91.

In den Jahrzehnten nach ihrer Gründung dürfte Antiochien die Einwohnerzahl von 25.000 Freien, einschließlich Frauen und Kindern, nicht überschritten haben³⁵. Aus Strabos Anmerkung, Antiochien sei nicht wesentlich kleiner als Seleukia und Alexandrien³⁶, ergibt sich in Verbindung mit Diodorus Siculus³⁷ ferner, dass die Population wahrscheinlich bereits im ersten Jahrhundert nC. die Grenze von ca. 300.000 Einwohnern erreichte. Sie erlangt damit recht früh eine Größe, die auch in den Folgejahrhunderten nicht mehr wesentlich überschritten wird. Glanville Downey geht von 150.000 bis 300.000 Christen³⁸, Johannes Hahn von ca. 100.000 Christen in der Zeit des Johannes Chrysostomus aus³⁹. Wie sich ihr Anteil zur Gesamtbevölkerung verhält, ist schwer zu bestimmen, auch wenn Julian schreibt, dass zu seiner Zeit bereits der Großteil der Bevölkerung christlich gewesen sei⁴⁰.

Die Lage Antiochiens an der Schnittstelle zwischen griechischer und orientalischer Welt fördert den Umstand, dass unterschiedliche kulturelle und auch religiöse (d. h. pagane, jüdische und christliche) Einflüsse das Gesicht der Stadt prägen⁴¹. Ihre wichtigsten Plätze sind religiös durch Gebäude (Tempel, Synagogen und Kirchen) sowie Statuen geprägt; verschiedene religiöse Bekenntnisse existieren nebeneinander. Zu griechisch-römischer Religion, Judentum und Christentum treten auch die Verehrung syrischer und ägyptischer Götter (besonders Isis und Serapis) sowie zypriotische Kulte⁴².

Von den griechischen Göttern sind Zeus und Apollo für Antiochien bedeutend. Johannes Malalas berichtet, Seleucus Nicator habe eine Statue mit dem Adler des Zeus außerhalb der Stadt aufgestellt⁴³, und Libanius zufolge ließ Alexander der Große hier einen Schrein dem Zeus Bottiaius errichten⁴⁴.

35 Vgl. Downey, *Population* 85.

36 Vgl. Strab. 16,2,5: Καὶ δὴ καὶ μητρόπολις ἐστὶν αὕτη τῆς Συρίας, καὶ τὸ βασιλεῖον ἐνταῦθα ἱδρυτο τοῖς ἀρχουσι τῆς χώρας. Οὐ πολὺ τε λείπεται καὶ δυνάμει καὶ μεγέθει Σελευκείας τῆς ἐπὶ τῷ Τίγρει καὶ Ἀλεξανδρείας τῆς πρὸς Αἰγύπτῳ. – Devreesse, *Patriarcat* 111f. geht hingegen von 200.000 Einwohnern aus.

37 Diod. Sic. 17,52.

38 Vgl. Downey, *Population* 89.

39 Vgl. Hahn, *Gewalt* 149.

40 Iulian. Imp. *misop.* 357D.

41 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 120; Lassus, *Ville* 79–87.

42 Vgl. Norris, *Isis* 189–207; ders., *Antioch* 2355–2357. 2361–2364; Takács, *Cults* 198–200.

43 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 8,15 (CorpFontHistByz 35,153 Thurn = 202 Dindorf): Ἐστῆσε δὲ ὁ αὐτὸς Σέλευκος καὶ πρὸ τῆς πόλεως ἀγαλμα λίθινον τῷ ἁετῷ.

44 Lib. *or.* 11,76: Αἱ δὲ ἀρχαὶ τοῦ κατοικισμοῦ Ζεὺς Βοττιαῖος ἱδρυθεὶς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου <καὶ> ἡ ἄκρα τῆς ἐκείνου πατρίδος λαβοῦσα τοῦνομα καὶ Ἡμαθία κληθεῖσα.

Mit Daphne, dem nahe Antiochien gelegenen Hain und Vorort, ist über den Mythos Apollo verbunden⁴⁵, der zweite für die Metropole wichtige Gott. Münzfunde verdeutlichen, dass die Gottheit hier besonders intensiv verehrt wurde⁴⁶. Apollos Anbetung setzt sich auch unter den Römern fort⁴⁷; Kaiser Hadrian lässt sich in Daphne die Zukunft voraussagen und schließt die dortige Quelle, die mit einem Apollotempel verbunden ist, später wohl nur, um zu verhindern, dass auch andere aus ihr Prophetien empfangen⁴⁸. Aus dem griechischen Pantheon werden ferner Artemis, Tyche und Aphrodite in Antiochien verehrt; ihre Anbetung ist durch literarische und archäologische Quellen gut bezeugt⁴⁹.

Ein Ort, der verdeutlicht, wie intensiv die Stadt und das öffentliche Leben von religiösen Ausdrucksformen geprägt sind, ist das sog. Forum des Valens. Es liegt links des Orontes, zwischen Fluss und Berg Silpius. Julius Caesar lässt hier eine Basilika, das Kaisarion, errichten und mit Statuen der Tyche und seiner eigenen Person schmücken. Ein Tempel des Ares, wahrscheinlich das älteste Gebäude des Platzes, liegt der Basilika gegenüber⁵⁰. Unter Commodus werden das Commodion, ein öffentliches Bad⁵¹, und eine Arena für die Spiele erbaut. Den Tempel der Athena lässt der Kaiser wiederherstellen, der zudem über Säulen mit dem Bad verbunden wird⁵². Valens unternimmt im vierten Jahrhundert eine intensive Umgestaltung des Forums und lässt eine neue Basilika errichten, das Kaisarion aber abreißen⁵³. Säulen, aufwendige

45 Vgl. Ovid. *met.* 1,452–567; Soz. *h. e.* 5,19,6 (GCS NF 4,224 Bidez/Hansen).

46 Vgl. Norris, *Antioch* 2337.

47 Vgl. Norris, *Antioch* 2338.

48 Vgl. Soz. *h. e.* 5,19,10f. (GCS NF 4,225 Bidez/Hansen): Ἀμέλει τοι καὶ Ἀδριανῷ ἔτι ἰδιωτεύοντι τὰ περὶ τῆς βασιλείας αὐχοῦσιν ἐνθάδε προμηνυθῆναι. Φασὶ γὰρ αὐτὸν φύλλον δάφνης ἐμβάψαντα τῇ πηγῇ ἀρύσασθαι τὴν τῶν ἐσομένων γνώσιν ἐγγράφως ἐπὶ τοῦ φύλλου δηλωθεῖσαν. Παρελθόντα δὲ εἰς τὴν ἡγεμονίαν καταχῶσαι τὴν πηγὴν, ὥστε μὴ ἐξεῖναι καὶ ἄλλοις προμανθάνειν τὸ μέλλον.

49 Vgl. Norris, *Antioch* 2340–2345.

50 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 9,5 (CorpFontHistByz 35,163 Thurn = 216 Dindorf).

51 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 12,2 (CorpFontHistByz 35,215 Thurn = 283 Dindorf): Ὅστις ἔκτισεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ δημόσιον λουτρόν, ὃ ἐπεκάλεσεν Κομμόδιον.

52 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 12,2 (CorpFontHistByz 35,215 Thurn = 283 Dindorf): Καὶ τὸ ἱερὸν δὲ τῆς Ἀθήνης τὸ κατέναντι αὐτοῦ ἀνενέωσεν καὶ εἰς τὸ μέσον αὐτῶν ἐποίησε τὸ λεγόμενον Ξυστόν, κτίσας βάθρα καὶ τοὺς ἐμβόλους.

53 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 13,30 (CorpFontHistByz 35,261 Thurn = 338 Dindorf): Καὶ ἔκτισεν ἐν τῇ αὐτῇ Ἀντιοχείῳ πόλει, τερφεῖς τῆς τοποθεσίας καὶ τῶν ἀέρων καὶ τῶν ὑδάτων, πρῶτον τὸν φόρον, ἐπιβαλόμενος μέγα κτίσμα, λύσας τὴν βασιλικὴν τὴν λεγομένην πρῶην τὸ Καισάριον τὴν οὖσαν πλησίον τοῦ ὠρολογίου (...).

Malereien und Mosaike zeichnen die neue Basilika aus. Ein Standbild des Kaisers Valentinian lässt Valens in der Mitte des Platzes aufstellen⁵⁴.

Das Forum erlebt über Jahrhunderte intensive bauliche Veränderungen. Verschiedene Herrscher gestalten den zentralen Platz der Stadt immer wieder neu. Neben Tempeln finden sich staatliche Verwaltungsgebäude und Bauten des gesellschaftlichen und öffentlichen Lebens (Bäder und Arena). Ihnen gemeinsam ist, dass sie (und nicht nur die Tempel) mit religiösen Attributen versehen sind; Götterbilder und Statuen flankieren städtebaulich und darüber wohl auch emotional das Leben der Bürger⁵⁵.

Ausgrabungen zeigen, dass nicht nur das öffentliche Leben religiös durchdrungen ist, sondern auch das private. Mosaike, teilweise mit apotropäischen Darstellungen des Bösen Blicks, deuten an, dass ‚abergläubische‘ Vorstellungen auch in der vornehmen Oberschicht verbreitet sind⁵⁶.

Neben den verschiedenen Formen paganer Religiosität spielt das Judentum in Antiochien seit Gründung der Stadt eine bedeutende Rolle⁵⁷. Nach Flavius Josephus gehören Juden bereits zu den ersten Siedlern⁵⁸, die die Seleukidenherrscher mit einem eigenen Bürgerrecht ausstatten⁵⁹. In der Forschung herrscht allgemeiner Konsens darüber, dass es im ersten nachchristlichen Jahrhundert bereits drei Synagogen in der Stadt gab⁶⁰ und die Gemeinde ca. 22.000 Mitglieder zählte⁶¹. Die Synagogen sind nicht nur religiöse Zentren, sondern auch Versammlungsräume und Orte, in denen Kontroversen entschieden und beigelegt werden⁶². Die Bedeutung der Stadt begünstigt, dass Juden auch von außerhalb zuziehen und zum Wachstum der

54 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 13,30 (CorpFontHistByz 35,261 Thurn = 338 Dindorf).

55 Vgl. Norris, *Antioch* 2375f.

56 Vgl. die Darstellungen bei Cimok, *Mosaics* 34–37.

57 Vgl. Hahn, *Gewalt* 139–142.

58 Vgl. Joseph. c. Ap. 2,39: (…), αὐτῶν γὰρ ἡμῶν οἱ τὴν Ἀντιόχειαν κατοικοῦντες Ἀντιοχεῖς ὀνομάζονται. Τὴν γὰρ πολιτείαν αὐτοῖς ἔδωκεν ὁ κτίστης Σέλευκος; *ant. Iud.* 12,119; Καὶ γὰρ Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐν αἷς ἔκτισεν πόλεσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ κάτω Συρίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει Ἀντιοχείᾳ πολιτείας αὐτοῦς ἤξιωσε καὶ τοῖς ἐνοικισθεῖσιν ἰσοτίμους ἀπέφηνε Μακεδόσιν καὶ Ἑλλήσιν, ὡς τὴν πολιτείαν ταύτην ἔτι καὶ νῦν διαμένειν.

59 Vgl. Hahn, *Gemeinde* 61.

60 Vgl. Kraeling, *Community* 140f. 143; Zetterholm, *Formation* 37.

61 Vgl. Zetterholm, *Formation* 37; Hahn, *Gewalt* 140: ‚Mehrere zehntausend Personen‘.

62 Vgl. Joseph. *ant. Iud.* 14,235: (..) καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τὰ τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν, (...).

Gemeinde beitragen⁶³, die wohl bald (nach Rom und Alexandrien) zur drittgrößten Diasporagemeinde in der antiken Welt wird⁶⁴.

Es ist erneut der Chronist Johannes Malalas, der auch für die Geschichte des antiochenischen Judentums ein wichtiges Zeugnis überliefert. Ihm zufolge gab es in Antiochien im späten zweiten Jahrhundert einen jüdischen Magistrat⁶⁵. Die Nachricht ist aufschlussreich, da sie Rückschlüsse auf den sozialen Stand der Gemeindemitglieder zulässt, die offenbar auch aus der städtischen Oberschicht stammen⁶⁶. Mosaike aus der Synagoge des ca. 50 Kilometer entfernten Apamea, die als Stifter Juden aus Antiochien nennen⁶⁷, verdeutlichen zudem die Ausstrahlung der Gemeinde im vierten Jahrhundert und wohl auch das Vermögen ihrer Mitglieder. Die hier genannten Juden sind gut situierte, von der griechischen Kultur und Sprache geprägte Bürger ihrer Stadt⁶⁸. Robert Wilken fasst ihre gesellschaftliche Stellung resümierend zusammen:

These inscriptions give us a glimpse of the life of the Antiochene Jewish community in the fourth century. Among its members were a number of wealthy families (...). The Jews who have left us these inscriptions were immersed in the society and culture in which they lived⁶⁹.

Erste Nachrichten über Christen in Antiochien⁷⁰ haben sich in der Apostelgeschichte erhalten. Als nach der Hinrichtung des Stephanus Anhänger Jesu Jerusalem verlassen, gelangen sie nach Phönizien, Zypern und auch nach Antiochien⁷¹. Die ‚Versprengten‘ (διασπαρέντες), wie Lukas sie nennt, missionieren hier zunächst nur unter Juden. Es sind dann Männer von Zypern und aus der Kyrenaika, die das Evangelium auch unter Heiden bekannt machen ([...] καὶ πρὸς τοὺς ἑλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν⁷²). Die Verbreitung der Frohen Botschaft gelingt schnell (Lukas nennt eine große Anzahl, die sich

63 Vgl. Kraeling, *Community* 132.

64 Vgl. Hahn, *Gemeinde* 63 sowie Simon, *Polémique* 409.

65 Joh. Mal. *chron.* 12,16 (CorpFontHistByz 35,220 Thurn = 290 Dindorf).

66 Vgl. Wilken, *John Chrysostom* 55.

67 Vgl. CIJ 2,55f. nr. 803f.; Brenk, *Umwandlung* 8.

68 Indiz der Hellenisierung der Juden ist, dass die Inschriften in griechischer Sprache verfasst und nach dem damals üblichen Formular gestaltet sind; vgl. Hahn, *Gemeinde* 71.

69 Wilken, *John Chrysostom* 57 sowie zu Juden, die eher der städtischen Unterschicht zuzurechnen sind, Joh. Chrys. *in Rom.* 12,20 *hom.* 3 (PG 51,176) sowie Brändle, *Christen* 144.

70 Vgl. Lassus, *Ville* 88–94; Drijvers, *Christianity* 124f.

71 Vgl. Act. 11,19: Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διήλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας (...).

72 Act. 11,20.

bekehrt habe)⁷³. Offenbar entwickelt sich hier erstmals das Bewusstsein, dass die Anhänger Jesu eine eigene Gruppe bilden. Als Fremdbezeichnung prägt sich für sie der Begriff ‚Christen‘ aus⁷⁴.

Die antiochenische Gemeinde nimmt ihren Anfang in den 40er Jahren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Sie besteht aus Juden- und Heidenchristen, das unterscheidet sie von den Anhängern Jesu in Jerusalem⁷⁵. Die Erinnerung daran, dass Petrus als erster aus dem Kreis der Zwölf Antiochien besucht hat, prägt von Beginn an ihr Selbstbewusstsein⁷⁶. In Konkurrenz zu Rom beruft sie sich daher auf ihn als Gründer und reklamiert für sich apostolischen Ursprung⁷⁷.

Die folgenden Jahrhunderte bis auf Johannes Chrysostomus sind für die christliche Gemeinde insgesamt eine Zeit des Wachstums. Sie nimmt an Mitgliedern zu, obwohl auch sie von Phasen der Depression und Verfolgung bedroht ist⁷⁸. Ignatius stammt von hier und ist möglicherweise schon einer ihrer ersten Bischöfe⁷⁹, als sicher kann dies für den Apologeten Theophilus gelten, den Verfasser der Schrift *Ad Autolycum*⁸⁰. In der Zeit Konstantins des Großen lassen sich intensive Kirchenbaumaßnahmen nachweisen⁸¹. Die sog. Große oder auch Goldene Kirche wird unter Konstantius, dem Sohn Konstantins, fertiggestellt⁸². Der prächtige oktogonale Bau, der nach Malalas nahe den Bädern des Philippus gestanden haben soll⁸³ und heute auf der Inselstadt lokalisiert wird⁸⁴, ist Ausdruck der neuen Stellung des Christentums⁸⁵. In der

73 Act. 11,25f.; zur Deutung der lukanischen Darstellung vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* 1,349–355.

74 Act. 11,26; zum Namen ‚Christen‘ vgl. Lifshitz, *Origine* 65–70 sowie zu damit möglicherweise verbundenen politischen Implikationen (Χριστιανοί als Synonym gesellschaftlicher Unruhen) Taylor, *Disciples* 75–94.

75 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 123.

76 Vgl. etwa den Bericht über den sog. Antiochenischen Zwischenfall, die umstrittene Mahlgemeinschaft von Juden (Petrus) mit Heiden; Gal. 2,11–13.

77 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 127.

78 Vgl. Decrept, *Persécution* 1–29; Hahn, *Gewalt* 147f.

79 Vgl. Paulsen, *Ignatius* 933.

80 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 134.

81 Vgl. Lassus, *Ville* 72f.

82 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 143; Hahn, *Gewalt* 149.

83 Vgl. Joh. Mal. *chron.* 13,3 (CorpFontHistByz 35,244 Thurn = 318 Dindorf): Καὶ ὑποστρέψας ἦλθεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ. Καὶ ἔκτισεν ἐκεῖ τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν, μέγιστον κτίσμα, λύσας τὸ λεγόμενον Φιλίππου βασιλείως δημόσιον. Λουτρὸν γὰρ παλαιὸν ἦν καὶ τῷ χρόνῳ φθαρὲν καὶ μὴ λοῦον.

84 Vgl. Eltester, *Kirchen* 260.

85 Vgl. Hahn, *Gewalt* 149.

sog. Altstadt am Orontes (dem Gebiet zwischen Fluss und Berg Silpius) steht die Alte Kirche, die Theodoret die apostolische nennt⁸⁶. Sie konkurriert aufgrund ihres Ursprungs und Alters mit der neuerrichteten Großen Kirche. Von anderen Kirchengebäuden ist kaum mehr als ihr Name bekannt: etwa von der Kirche des hl. Babylas⁸⁷, der des Paulinus oder weiteren Friedhofskirchen vor der Stadt⁸⁸. Gleichwohl dokumentieren sie sichtbar den wachsenden Einfluss des Christentums.

Ganz im Gegensatz zur repräsentativen Symbolik des Kirchenbaus ist die christliche Gemeinde in sich gespalten. Im sog. antiochenischen Schisma stehen sich über mehrere Jahrzehnte in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verschiedene Gruppierungen gegenüber: Arianer, die auf Euzoius zurückgehen, Anhänger des nizänisch gesinnten Meletius (sog. Meletianer)⁸⁹ und Parteigänger des Paulinus (sog. Paulinianer), der dem vormaligen Bischof von Antiochien, dem ebenfalls nizäatreuen Eusthatius, nahesteht⁹⁰. Die Arianer gewinnen in der Stadt sogar zeitweise die Oberhand und stellen die Mehrzahl der Christen⁹¹. Ihr Einfluss wird erst durch das Edikt *Cunctos populos* im Jahr 380 bzw. in den Folgejahren begrenzt⁹²; ein um ein Jahr späteres Gesetz, das Häretikern das Versammlungsrecht entzieht⁹³, führt dann wohl zu ihrer vollständigen Verdrängung.

Die Spaltung zwischen Meletianern und Paulinianern ist damit aber noch keineswegs überwunden. Zwar wird der nizänisch gesinnte Meletius nun

86 Theodrt. *h. e.* 2,31,11 (GCS NF 5,172 Parmentier/Hansen): (..) εἰς τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν τῇ καλουμένῃ Παλαιᾷ διακειμένην ἡθροίζετο; vgl. Eltester, *Kirchen* 272f.

87 Vgl. Kinzig, *Non-Separation* 36.

88 Vgl. die Übersicht bei Eltester, *Kirchen* 285f.

89 Vgl. Devreesse, *Patriarcat* 17–38.

90 Vgl. Hahn, *Gewalt* 157–160.

91 Vgl. Downey, *Ancient Antioch* 176. 182.

92 Vgl. Cod. Theod. 16,1,2 vJ. 380 (1,2,833 Krueger/Mommsen): *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.*

93 Vgl. Cod. Theod. 16,5,6 vJ. 381 praef. (1,2,856 Krueger/Mommsen): *Nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatiois dementia pateat occasio.*

(erneut) zum antiochenischen Bischof ernannt⁹⁴, Paulinus aber behauptet ebenfalls seine Kirche und versammelt wohl auch weiterhin Anhänger um sich⁹⁵. Das Schisma kann erst 415 überwunden werden⁹⁶; seine lange Dauer schwächt entschieden die christliche Gemeinde⁹⁷.

Johannes Chrysostomus ist Sohn dieser Stadt⁹⁸. Er wird hier wahrscheinlich im Jahr 349 geboren⁹⁹. Nach dem Besuch der Elementarschule erhält er seine rhetorische Ausbildung bei Libanius und wird in der Philosophie von Andragathius unterrichtet¹⁰⁰. Nach dem Empfang der Taufe, wahrscheinlich im Jahr 367¹⁰¹, wird er als Lektor in den Klerus aufgenommen und studiert nachfolgend die Heilige Schrift. Jahre, in denen er sich abseits der Stadt in den Bergen der Askese verschreibt, schließen sich an¹⁰². Das enthaltsame Leben der Mönche prägt ihn und lässt ihn später das Mönchtum gegen Angriffe verteidigen¹⁰³; Johannes lernt während dieser Zeit ganze Teile der Bibel auswendig¹⁰⁴. Nach seiner Rückkehr wird er im Jahr 381 von Meletius zum Diakon geweiht; nur fünf Jahre später erfolgt durch Bischof Flavian die Presbyterweihe. Zu seinen Aufgaben zählt jetzt die Predigt¹⁰⁵, die der rhetorisch begabte und biblisch bewanderte Johannes bereitwillig übernimmt.

In seinen Antiochener Predigten liegen die entscheidenden Informationen über das christliche Leben der Stadt am Ende des vierten Jahrhunderts vor¹⁰⁶. Das Christentum inkulturiert in eine seit Jahrhunderten von verschiedenen religiösen (paganen wie jüdischen) Einflüssen geprägte städtische Gesellschaft.

94 Vgl. Theodrt. *h. e.* 5,3,16 (GCS NF 5,282 Parmentier/Hansen).

95 Vgl. Theodrt. *h. e.* 5,3,16 (GCS NF 5,282 Parmentier/Hansen): 'Ο δὲ στρατηγὸς κριτὴς τῶν εἰρημένων γενόμενος τῷ μεγάλῳ Μελετίῳ τὰς ἐκκλησίας παρέδωκεν, ὁ δὲ Παυλῖνος διέμεινε τῶν ἐξ ἀρχῆς ἀποκριθέντων προβάτων ἡγούμενος.

96 Vgl. Karalevskij, *Antioche* 572–574.

97 Vgl. Hahn, *Gemeinde* 77.

98 Vgl. Kelly, *Mouth*.

99 Vgl. Carter, *Chronology* 357–364.

100 Vgl. Socr. *h. e.* 6,3,1 (GCS NF 1,313 Hansen): 'Ιωάννης Ἀντιοχεὺς μὲν ἦν τῆς Κοίλης Συρίας, υἱὸς δὲ Σεκούνδου καὶ μητρὸς Ἀνθοῦσης, ἐξ εὐπατριδῶν τῶν ἐκεῖ, μαθητὴς δὲ ἐγένετο Λιβανίου τοῦ σοφιστοῦ καὶ ἀκροατῆς Ἀνδραγαθίου τοῦ φιλοσόφου.

101 Vgl. Pallad. *vit. Ioh. Chrys.* 5 (Sch 341,108 Malingrey/Leclercq).

102 Vgl. Brändle/Jegher-Bucher, *Johannes* 429f. Informationen über Johannes' weitere pastorale Aufgaben als Presbyter sind äußerst spärlich; Mayer, *Patronage* 61.

103 Vgl. Joh. Chrys. *oppugn.* 1–3 (PG 47,319–386).

104 Vgl. Pallad. *vit. Ioh. Chrys.* 5 (Sch 341,110 Malingrey/Leclercq): (…), αὔπνος διετέλει τὸ πλεῖστον, ἐκμανθάνων τὰς τοῦ Χριστοῦ διαθήκας πρὸς ἐξοστρακισμὸν τῆς ἀγνοίας.

105 Vgl. Brändle/Jegher-Bucher, *Johannes* 430.

106 Studien über die Kontexte der Predigten und ihre Zuhörerschaft hat Mayer, *Johannes Chrysostom* 105–137 vorgelegt; vgl. auch Striedl, *Volksglaube*; Rentinck, *Cura*.

Die ererbten Traditionen werden durch das öffentliche Leben, die Feiern und Kulte genauso präsent gehalten wie durch Anlage und Gebäude der Stadt¹⁰⁷.

b Die Stadt und das Leben der Christen

Das Verhältnis der Christen zur städtischen Umwelt soll nach Johannes Chrysostomus von grundsätzlicher Abgrenzung geprägt sein. Der Antiochener lässt in seinen Predigten¹⁰⁸ keinen Zweifel daran, dass er eine Absonderung der Gläubigen von heidnischen Kulturen und Bräuchen intendiert. Antithetisch konstruiert er dazu gleichsam einen christlichen und einen nichtchristlichen Raum, die er jeweils scharf von einander abgrenzt¹⁰⁹.

Im Rahmen seiner vierten Homilie zum Matthäus-Evangelium fordert er, sensibilisiert durch gegenteilige Beispiele¹¹⁰, einen unterscheidbar christlichen Lebenswandel von den Gläubigen ein. Im Gegensatz zu weltlichen Ämtern, die man nur an äußeren, pompösen Zeichen erkenne, zeichne sich der Christ wesentlich durch innere Merkmale aus:

<p>Τὰ μὲν γὰρ ἔξωθεν ἀξιώματα, εἰκότως ἀπὸ τῶν ἔξωθεν περικειμένων τεκμηρίων ἐστὶ κατὰδηλα· τὰ δὲ ἡμέτερα ἀπὸ τῆς ψυχῆς εἶναι γινώριμα χρή¹¹¹.</p>	<p>,Weltliche Ämter sind nämlich zu Recht an äußeren Abzeichen erkennbar; unsere Würde aber muss von der Seele selbst her kenntlich sein‘.</p>
---	--

Im Folgenden konkretisiert Johannes die Anforderungen an einen Christgläubigen: An seinem Gang, seiner äußeren Erscheinung, seiner Kleidung und seiner Stimme (ἀπὸ τοῦ βαδίσματος, ἀπὸ τοῦ βλέμματος, ἀπὸ τοῦ σχήματος ἀπὸ τῆς φωνῆς¹¹²) zeige sich das unterscheidend Christliche. In der Intention liegt die Abgrenzung von heidnischen Lebensweisen und Bräuchen; die Christen sollen wahrnehmbar anders sein.

Diese Absicht wird in den Taufkatechesen noch einmal deutlicher formuliert. Durch die hier dargelegte Verbindung der städtischen Feste mit den Dämonen und dem Teufel (Dämonisierung) führt Johannes zudem einen bedeutenden Grund dafür an, dass Christen wesentliche Bereiche des städtischen Lebens versagt sind. Nicht nur Habitus und Kleidung sollen, wie in

107 Eine zeitgenössische Beschreibung Antiochiens (iJ. 356) bietet Lib. *or.* 11,196.

108 Vgl. Olivar, *Predicación* 111–138; Attwater, *John* 54–71.

109 Vgl. Sandwell, *Identity* 132. 147.

110 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 4,7 (PG 57,48): Καὶ ταῦτα οὐχ ἀπλῶς λέγω νῦν, ἀλλ’ ἐπειδὴ πολλοὺς ὁρῶ μετὰ τὸ βάπτισμα ῥαθυμότερον τῶν ἀμυήτων διατελοῦντας, καὶ οὐδὲν ἔχοντας ἴδιον γινώρισμα πολιτείας.

111 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 4,7 (PG 57,48).

112 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 4,7 (PG 57,48).

der Homilie zum Matthäus-Evangelium, christianisiert werden, sondern das gesellschaftliche Leben der Gläubigen überhaupt. Überall, wo dies nicht möglich ist, kann es für Christen aufgrund der Gefahr dämonischer Infizierung nur eine Konsequenz geben: Abseitsstehen.

Die Taufe markiert für Johannes eine totale Lebenswende. Im Rahmen einer letzten Unterweisung der Taufbewerber (wahrscheinlich im Jahr 388¹¹³) legt er die Abschwörungsformel: ‚Ich widersage dir, Satan‘ (Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ)¹¹⁴ aus und interpretiert die Taufe als Auflehnung gegen den teuflischen Tyrannen. Sie ist eine personale Abwendung vom Satan. Der Abrenuntiation entspricht positiv die Syntaxis: ‚Ich wende mich/binde mich an dich, Christus‘ (Συντάσσομαί σοι, Χριστέ)¹¹⁵. In ihm hat der Gläubige eine ‚sichere Zuflucht‘ (ἰσχυρά [...] καταφυγή)¹¹⁶.

Eine ähnliche Absage-Formel bietet Johannes in einer weiteren präbaptismalen Katechese an die Taufbewerber¹¹⁷, die zeitlich später, auf die Jahre 389/397, zu datieren ist¹¹⁸.

Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ τοῖς ἔργοις σου ¹¹⁹ .	,Ich widersage dir Satan, deiner Pracht, deinem Dienst und deinen Werken‘.
---	--

Die Formel enthält neben der bereits bekannten Absage an den Teufel auch die an dessen ‚Pracht‘ (πομπή), ‚Dienst‘ (λατρεία; gemeint ist der ihm ergebene Dienst, die ihm entgegengebrachte Verehrung¹²⁰) und ‚Werke‘ (ἔργα). Johannes selbst macht deutlich, was unter dem Terminus der Pracht zu subsumieren ist: Gemeint sei die ganze Gestalt der Sünde, namentlich unsittliche Schauspiele, die Zusammenkünfte, die mit Gelächter und unflätigen Reden verbunden seien, die Beachtung von Orakeln und Vogelflug, der Gebrauch von Amuletten und Zauber¹²¹. Die verschiedenen Bereiche lassen sich unter einem gemeinsamen Oberbegriff subsumieren: Die heidnische Umwelt wird dem Christen untersagt.

113 Vgl. R. Kaczynski: FC 6,1,55–57.

114 Joh. Chrys. *catech.* II,3,6 (Sch 366,232 Piédagnel/Doutreleau).

115 Joh. Chrys. *catech.* II,3,6 (Sch 366,232 Piédagnel/Doutreleau).

116 Joh. Chrys. *catech.* II,3,6 (Sch 366,232 Piédagnel/Doutreleau).

117 Joh. Chrys. *catech.* III,2,20 (Sch 50,145 Wenger).

118 Vgl. R. Kaczynski: FC 6,1,61–63.

119 Joh. Chrys. *catech.* III,2,20 (Sch 50,145 Wenger).

120 Zur Wortbedeutung vgl. Lampe, *Lexicon* 793 s. v. λατρεία.

121 Joh. Chrys. *catech.* II,3,6 (Sch 366,232–234 Piédagnel/Doutreleau).

In einer Auslegung von Eph. 6,11 (Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, ‚Zieht die Rüstung Gottes an, damit ihr den listigen Anschlägen des Teufels widerstehen könnt!‘) hebt Johannes den Gebrauch des Wortes μεθοδεία, ‚Anschlag/List‘, durch den Apostel hervor und interpretiert:

<p>Οὐκ εἶπε, Πρὸς τὰς μάχας, οὐδὲ, Πρὸς τοὺς πολέμους, ἀλλὰ, Πρὸς τὰς μεθοδείας. Οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς, οὐδὲ φανερώς ἡμῖν ὁ ἐχθρὸς πολεμεῖ, ἀλλὰ μεθοδεῖα¹²².</p>	<p>‚Er (scil. Paulus) sagte nicht: Gegen Kämpfe, oder: Gegen Kriege, sondern: Gegen listige Anschläge. Denn der Feind führt weder einfach noch offen gegen uns Krieg, sondern mit List‘.</p>
---	--

Die Versuchungen, die der Teufel für den Menschen bereit hält, sind vielgestaltig. Sie lauern nicht offenkundig, sondern verborgen in Künsten, Reden und Taten¹²³. Die geringste Schwachheit wird von ihm genutzt, um den Menschen von Gott fortzuführen¹²⁴. Johannes mahnt daher zur Wachsamkeit und Absonderung aus der derart feindlich interpretierten Umwelt. Die Bräuche der Heiden werden als dämonisch disqualifiziert (τοιούτος γὰρ ὁ τῶν δαιμόνων τρόπος¹²⁵) und ihre Götterbilder in euhemeristischer Kritik¹²⁶ als bloße Steine und Hölzer verspottet¹²⁷.

Die Gleichsetzung der Umwelt (alles das, was außerhalb des Christentums ist) mit dem Bereich der Dämonen, die dem Teufel unterstehen, führt dazu, dass Johannes Griechen, Häretiker und besonders Juden, die nichtchristlichen Einwohner Antiochiens, als gleichsam dämonisch infiziert betrachtet. Grundlage ist die dichotomische Weltansicht des Kirchenvaters. Jer. 12,7 klagt Gott Israel an: ‚Ich verlasse mein Haus, ich verstoße mein Erbteil‘. Der Antiochener wertet die Stelle als Ausdruck dafür, dass Gott sich von den Juden abgewendet habe, und hält fest: ‚Wenn Gott es (scil. das Haus Israel) verlassen hat, dann wird jener Ort zu einer Wohnstätte der Dämonen‘¹²⁸. In letzter Konsequenz

¹²² Joh. Chrys. in *Eph. hom.* 22,3 (PG 62,158).

¹²³ Joh. Chrys. in *Eph. hom.* 22,3 (PG 62,158): Τί ἐστι μεθοδεῖα; Μεθοδεύσαι ἐστι τὸ ἀπατήσαι, καὶ διὰ μηχανῆς εἰλεῖν, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν γίνεται, καὶ ἐν λόγοις, καὶ ἐν ἔργοις, καὶ ἐν παλαίσμασιν, ἐπὶ τῶν παραγόντων ἡμᾶς.

¹²⁴ Joh. Chrys. *stat.* 19,4 (PG 49,196): Καὶ σὺ τοίνυν εἰ καὶ πάντοθεν σαυτὸν ἐτειχίσας, μικρὸν δὲ ὑπολείπεται μέρος λοιπὸν, καὶ τοῦτο ἀπόφραξον τῷ διαβόλῳ, ἵνα ἐστηριγμένος ἢς πάντοθεν.

¹²⁵ Joh. Chrys. *paneg. Bab.* 2,74 (SCH 362,190 Schatkin/Blanc/Grillet).

¹²⁶ Vgl. Thraede, *Euhemerismus* 883–890.

¹²⁷ Joh. Chrys. *paneg. Bab.* 2,41 (SCH 362,142 Schatkin/Blanc/Grillet).

¹²⁸ Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847): Ὅταν ὁ θεὸς ἀφῇ, δαιμόνων κατοικητήριον γίνεται ἐκεῖνο τὸ χωρίον.

werden auch die, die sich darin versammeln, die Juden, zu Wohnstätten böser Geister ([...], μάλλον δὲ οὐχ αἱ συναγωγαὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐταὶ αἱ ψυχαὶ τῶν Ἰουδαίων¹²⁹).

Orientierung findet das christliche Leben, das sich derart einer feindlichen Umwelt ausgesetzt sieht, einzig bei Gott im Himmel. Ihm haben sich die Christen, so schreibt Johannes, als eigentlicher πόλις bereits in dieser Welt verschrieben und sind dorthin aufgenommen¹³⁰. Die δόξα θεοῦ und die Liebe zu Gott sollen im Mittelpunkt des irdischen Lebens stehen¹³¹. So wird der Gläubige, noch Bürger in dieser Welt, zu einem Bewohner des Himmels¹³². Johannes führt den Gedanken in einer Predigt zur Genesis aus:

Ἐπειδὴν τις πυρωθῇ τῷ πρὸς τὸν θεὸν πόθῳ, οὐκέτι λοιπὸν ὁρᾷν ἀνέχεται τὰ τοῖς ὀφθαλμοῖς τούτοις τοῖς σωματικοῖς ὑποπίπτοντα, ἀλλ' ἐτέρους ὀφθαλμοὺς κτησάμενος, τοὺς τῆς πίστεως λέγω, ἐκεῖνα διὰ παντὸς φαντάζεται καὶ πρὸς ἐκεῖνα τὴν διάνοιαν ἔχει τεταμένην, καὶ ἐν γῇ βαδίζων ὡς ἐν οὐρανοῖς τὸ πολίτευμα ἔχων, οὕτω πάντα διαπραττεται, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀνθρώπων ἐμποδιζόμενος πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν δρόμον¹³³.

‚Wenn einer von der Sehnsucht nach Gott entflammt ist, erträgt er es in Zukunft nicht mehr, die Dinge, die sich den körperlichen Augen darstellen, zu sehen, sondern im Besitz von anderen Augen, die ich die des Glaubens nenne, zeigen sich ihm immer jene (scil. himmlischen Dinge), und er hält seinen Geist auf jene ausgerichtet. Und so wandert er auf der Erde und hat doch im Himmel seine Heimat, so verrichtet er alles und lässt sich durch nichts Menschliches vom Lauf der Tugend abbringen‘.

Die geistige Ausrichtung auf den Himmel ist zentral. Von einer Weltflucht ist sie dennoch deutlich zu unterscheiden¹³⁴: Wir sollen nach dem Himmel streben, so schreibt Johannes andernorts, und nach seinen Gütern, aber bereits vorher hier die Erde zum Himmel machen¹³⁵. Seine Predigten zielen auf eine

129 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,4 (PG 48,849).

130 Joh. Chrys. *kal.* 1,3 (PG 48,956).

131 Joh. Chrys. *kal.* 1,3 (PG 48,957).

132 Vgl. Stötzel, *Kirche* 182.

133 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 28,6 (PG 53,259).

134 Vgl. Brändle/Jegher-Bucher, *Johannes* 471.

135 Vgl. Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 19,5 (PG 57,279f.): Ἐπιθυμεῖν μὲν γὰρ δεῖ τῶν οὐρανῶν, φησί, καὶ τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Πλὴν καὶ πρὸ τοῦ οὐρανοῦ τὴν γῆν οὐρανὸν ἐκέλευσε ποιῆσαι, (...) sowie Rentinck, *Cura* 102; Stötzel, *Kirche* 194f.

christliche Mitte; das irdische Leben wird nicht verneint, besitzt aber nur einen relativen Wert¹³⁶, ist eine Pilgerschaft¹³⁷, die nach dem himmlischen Vaterland strebt¹³⁸.

Exemplarisch verwirklicht ist die Vorstellung der himmlischen Bürgerschaft im Mönchtum. Die Mönche¹³⁹ dienen als Vorbild, die schon in dieser Welt ‚vor allem anderen Gott ergeben sind‘ (ὁμιλοῦντες [...] πρὸ τούτων ἀπάντων τῷ θεῷ) und das Himmelreich bedenken¹⁴⁰. In den Predigten haben sie trotz gelegentlicher Kritik¹⁴¹ Beispielcharakter¹⁴²: An ihnen sollen sich die Christen orientieren und aus der großen Zahl der Gottlosen herausfinden, auch wenn selbst Johannes eingesteht, dass es unmöglich ist, ausschließlich dem Lebenswandel der Mönche zu folgen¹⁴³. Das monastische, das engelgleiche Leben erscheint als Ideal, das der Jerusalemer Urgemeinde nachempfunden ist¹⁴⁴.

c *Das Verhältnis zu den Nichtchristen*

In seiner ersten Predigt *Adversus Iudaeos* äußert Johannes Chrysostomus selbstbewusst: τὸ πλεὸν τῆς πόλεως Χριστιανὸν, ‚der Großteil der Stadt (scil. Antiochien) ist christlich‘¹⁴⁵. Die markante Einschätzung des Kirchenvaters über den Grad der Christianisierung seiner Heimatstadt steht im Widerspruch zu zahlreichen Nachrichten, die über die verschiedenen Religionen in der antiken Metropole informieren¹⁴⁶. Nicht nur Johannes selbst bezeugt in seinen Predigten äußerst lebendige nichtchristliche, jüdische und heidnische,

136 Joh. Chrys. *kal.* 1,3 (PG 48,958). Eine Erziehung auf das himmlische Leben hin ist christliches Erziehungsideal; vgl. Danassis, *Johannes* 55–61.

137 Joh. Chrys. *in Hebr. hom.* 24,1 (PG 63,165): Ἡ πρώτη ἀρετὴ, καὶ ἡ πᾶσα ἀρετὴ τὸ ξέρον εἶναι τοῦ κόσμου τούτου καὶ παρεπίδημον, (...).

138 Joh. Chrys. *in Hebr. hom.* 24,2 (PG 63,168): Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ ὡς ξένοι διάγομεν ἐνταῦθα, οὐδὲ ὡς ἐπὶ πατρίδα σπεύδομεν, ἀλλ’ ὡς (...); vgl. Klasvagt, *Leben* 65–67 sowie zur ‚geistigen Schau‘ der Christen Brottier, *Jean Chrysostome* 446f.

139 Vgl. Ashbrook Harvey, *Antioch* 45.

140 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 68,3 (PG 58,643); vgl. Schultze, *Städte* 277–287.

141 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 1,4 (Sch 272,190 Malingrey).

142 Vgl. Ashbrook Harvey, *Antioch* 46; Marksches, *Chrysostomus* 263.

143 Joh. Chrys. *in Mt. hom.* 68,3 (PG 58,644): Πάντα γὰρ οὐ δυνατόν ἐπελθεῖν τὸν ἐκείνων βίον.

144 Vgl. Klasvagt, *Leben* 132 sowie zur grundsätzlichen Funktion der Mönche bzw. des monastischen Lebens bei Johannes Chrysostomus Brottier, *Appel*, bes. 365–387.

145 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,4 (PG 48,849).

146 Vgl. Drijvers, *Christianity* 127.

Bräuche¹⁴⁷, sondern auch der spätantike Rhetor Libanius¹⁴⁸. Johannes' Urteil ist daher sicher als tendenziös einzuschränken und einer rhetorischen Intention zuzuschreiben. – Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie die Christen sich zu dieser Umwelt verhalten, von der eine totale Abgrenzung verlangt wird.

α Christen und Heiden

Das Verhältnis von Christen und Heiden im spätantiken Antiochien ist vielschichtig: Eher beiläufige Begebenheiten des Alltags prägen es genauso wie gemeinsame Feiern zu Neujahr und Hochzeiten. Einige Bereiche zwischen Christen und Heiden scheinen für Johannes besonders problematisch; auf sie kommt er daher, wohl auch wegen ihrer allgemeinen Verbreitung, mehrfach zu sprechen (u. a. das Schwören, das Tragen von Amuletten, die Praxis magischer Gesänge und die Neujahrsfeiern)¹⁴⁹.

Bereits der schlichte christliche Alltag ist durchdrungen von verschiedenen Formen des ‚Aberglaubens‘¹⁵⁰. Christen halten es etwa wie ihre nichtchristlichen Nachbarn für einen Vorboten drohenden Unheils, wenn ein Sklave seinem Herrn den linken Schuh zuerst reicht oder er das Haus zuerst mit dem linken Fuß verlässt¹⁵¹. Auch wird auf das Schreien des Esels und das Krähen des Hahns geachtet¹⁵². Johannes opponiert gegen diese Formen des Aberglaubens, die eher beiläufig im christlichen Lebenswandel beibehalten werden. Sie seien Sünde und eine Beleidigung Gottes ([...] ἔν μόνον ἡγώμεθα [...] τὴν ἀμαρτίαν,

147 Hahn, *Gewalt* 130–138 beurteilt den Fortbestand heidnischer Bräuche und Traditionen in Antiochien skeptisch. Aus der zivilen Umnutzung einiger Tempel und ihrer mangelnden Pflege schließt er auf einen Niedergang der städtischen paganen Religion im vierten Jahrhundert; auch hinsichtlich der Feste und Spektakel vermutet er, dass der religiöse Hintergrund vielfach nicht mehr bekannt gewesen sei. – Ein genereller Nachweis über Fortbestand oder Untergang heidnischer Bräuche ist schwer zu erbringen. Johannes Chrysostomus weist in seinen (gewiss polemisch überzeichnenden) Predigten auf eine grundsätzlich ungebrochene heidnische Festtradition hin. Die religiösen Wurzeln der Feste machen sie (gleich, ob sie den Festbesuchern noch im Einzelnen bewusst waren) aus der Perspektive des Presbyters zu einem Faktor permanenter Glaubensgefährdung. Die Intensität seiner Predigten lässt daher auf ein Fortleben der (auch religiösen) Feiern im vierten Jahrhundert schließen.

148 Vgl. Lib. *or.* 5; 9; 41.

149 Vgl. Milewski, *Sitten*; Octorino, *Spettacoli*; Tabancis, *Laien* 142–147.

150 Zum religionswissenschaftlichen Begriff vgl. Küenzlen, *Aberglaube* 55f.

151 Joh. Chrys. in *Eph. hom.* 12,3 (PG 62,92).

152 Joh. Chrys. in *Eph. hom.* 12,3 (PG 62,92).

καὶ τὸ προσκροῦσαι θεῷ¹⁵³). Wesentlich ist für ihn, dass sie vom Teufel eingeführt werden, sie gefährlicher Götzendienst und damit Abfall von der wahren Religion sind¹⁵⁴.

Ein zutiefst mit heidnischer Magie verbunder Bereich ist die antike Medizin. Für die Heilung von Krankheiten vertrauen Christen auf heidnische Gesänge¹⁵⁵. Johannes rät dazu, auf sie ‚wegen der Furcht vor Gott‘ (διὰ τὸν τοῦ θεοῦ φόβον) zu verzichten. Dem, der so den Schmerz aushalte, werde die Märtyrerkrone zuteil¹⁵⁶. Wenn ältere Gläubige Asche, Ruß und Salz als Medizin verwenden, hält er das für eine alberne Methode. Er fürchtet um die Außenwahrnehmung der Christen: ‚Wie werden darüber nicht die Heiden lachen?‘¹⁵⁷, fragt er und führt aus: ‚Wie sollen sie (scil. die Heiden) (scil. von der Kraft des Kreuzes) überzeugt werden, wenn sie sehen, dass wir der Dinge bedürfen, die sie selbst verspotten?‘¹⁵⁸

Eng verbunden mit magischen Vorstellungen ist auch das Tragen von Amuletten, gegen das nicht nur Johannes wiederholt einschreitet¹⁵⁹. Gemeinantik erhofft man sich von ihnen eine apotropäische Wirkung und trägt sie am Körper, versehen mit Sprüchen und Formeln¹⁶⁰. Für Johannes sind sie gefährliche Formen des Götzendienstes. Der Teufel, so meint er, wähle sich gerade den Weg über die Amulette, um an die Gläubigen zu gelangen, da er wisse, dass er sie ungetarnt nicht verführen könne:

Αὕτη ἡ μεθοδεῖα ἡ διαβολικὴ, συγκαλύπτειν τὴν πλάνην, καὶ ἐν μέλει τι τὸ δηλητήριον διδόναι φάρμακον¹⁶¹. ,Dies sind die Fallen des Teufels, den Irrtum zu verbergen und in Honig das Gift als Heilmittel zu verabreichen‘.

Der Brauch, bei verschiedenen Gelegenheiten zu schwören, scheint zudem den Alltag der Menschen in der Spätantike zu prägen¹⁶². Man schwört, wenn

153 Joh. Chrys. in *Eph. hom.* 12,3 (PG 62,92).

154 Joh. Chrys. in *Eph. hom.* 12,3 (PG 62,92): Σπουδάσωμεν, μηδέποτε μήτε αὐτοὶ ταύτῃ ἀλῶναι τῇ δουλείᾳ, καὶ εἴ τις ἡμῖν τῶν φίλων ἐάλωκε, διαρρήξωμεν αὐτοῦ τὰ δεσμά, ἀποδύσωμεν αὐτὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ καταγελάστου ταύτης εἰρκτῆς, εὐλυτον αὐτὸν ἐργασώμεθα πρὸς τὸν δρόμον τὸν εἰς τὸν οὐρανὸν, (...).

155 Vgl. Joh. Chrys. in *1 Thess. hom.* 4,5 (PG 62,421).

156 Joh. Chrys. in *1 Thess. hom.* 3,5 (PG 62,412).

157 Joh. Chrys. in *Col. hom.* 8,6 (PG 62,359): Πῶς οὐ γελάσσονται Ἕλληνες.

158 Joh. Chrys. in *Col. hom.* 8,6 (PG 62,359).

159 Vgl. Eckstein/Waszink, *Amulett* 407f.

160 Zu christlichen Amuletten und ihren Formen vgl. Eckstein/Waszink, *Amulett* 407–410.

161 Joh. Chrys. in *Col. hom.* 8,5 (PG 62,358).

162 Vgl. Kinzig, *Non-Separation* 40.

Geschäfte abgeschlossen werden, wenn die Todesstunde droht, wenn Strafen erlitten werden oder alles zugrunde geht ([...], καὶν μυρία ἄγχη πράγματα, καὶν ἀποθανεῖν δέη, καὶν κολασθῆναι, καὶν πάντα ἀπολέσαι¹⁶³). Der Brauch, einen Schwur zu sprechen, ist so üblich, dass Johannes meint, ein Mensch stoße um vieles mehr Schwüre als Worte aus¹⁶⁴. Gerade aus der Verbreitung dieser Praxis erklärt sich auch sein Kampf. Binnen zehn Tagen will er, in Anlehnung an die Worte des Propheten Jona an Ninive¹⁶⁵, den Brauch zu schwören beseitigen, und mahnt eindringlich:

<p>Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ὀρκῶν ποιήσον. Ἐὰν ἴδῃς, ὅτι ἕνα ὀρκὸν ἐκλάπῃς, θρήνησον, στέναξον, ὡς τῆς οὐσίας σου πάσης ἀπολωλυίας¹⁶⁶.</p>	<p>„Dies halte auch bei den Schwüren so. Wenn du bemerkst, dass du einen Schwur ausgestoßen hast, weine, seufze, als hättest du dein ganzes Gut verloren“.</p>
--	--

Die Intensität der Mahnung und ihre Wiederholung¹⁶⁷ sind ein Indiz für die Verbreitung der Praxis, gegen die die kirchliche Disziplin nur schwer ankommt.

Die bisher genannten Lebensbereiche, in denen Christen heidnische Praktiken ausüben, sind solche des Alltags. Die Beobachtung von Vorzeichen, magische Gesänge, das Tragen von Amuletten und das Schwören sind niederschwellige lebensweltliche Traditionen der heidnisch geprägten Umwelt. Ein anderer Lebensbereich sind Feste und gesellschaftliche Ereignisse. Sie sind nicht minder von heidnischen Traditionen durchdrungen und enger einem kultischen Zusammenhang zuzurechnen.

Zu den Kalenden an Neujahr finden in Antiochien über mehrere Tage hin ausgelassene Feiern statt¹⁶⁸. Von ihnen ist die ganze Stadt erfüllt: Im öffentlichen und privaten Raum bestimmen Feste das Bild; Prozessionen ziehen durch die Straßen¹⁶⁹, und die hierarchischen Verhältnisse zwischen Schüler und Lehrer, Sklaven und Herren scheinen aufgehoben. Freunde, die in verschiedenen

¹⁶³ Joh. Chrys. *stat.* 20,8 (PG 49,209).

¹⁶⁴ Joh. Chrys. *stat.* 20,8 (PG 49,209).

¹⁶⁵ Vgl. Jon. 3,4.

¹⁶⁶ Joh. Chrys. *stat.* 20,8 (PG 49,210).

¹⁶⁷ Zur Ablehnung des Schwörens vgl. Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847) und Göpfert, *Eid* 46–77.

¹⁶⁸ Vgl. Liebeschuetz, *Antioch* 228–230.

¹⁶⁹ Vgl. Joh. Chrys. *kal.* 3 (PG 48,957): "Ὅταν ἀκούσῃς βορύβους, ἀταξίας καὶ πομπὰς διαβολικὰς, πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ ἀκολάστων τὴν ἀγορὰν πεπληρωμένην, οἱκοι μένε, (...); Gleason, *Satire* 110.

Städten leben, besuchen einander, und Geschenke werden ausgetauscht¹⁷⁰. Der Neujahrstag selbst ist zudem mit magischen Vorstellungen verbunden. Hat man ihn gut verbracht, glaubt man, dass es ein positives Vorzeichen für das restliche Jahr ist¹⁷¹. Vom bunten Treiben der Tage gewährt Libanius in seinen *Descriptiones* einen Eindruck¹⁷²; Johannes glaubt, der Teufel versuche durch die Feiern zum Jahreswechsel, die Christen vom Glauben abzubringen und die Bemühungen um einen tugendhaften (d. h. gottgemäßen) Lebenswandel zu hemmen: καὶ (scil. διάβολος) σπουδάζων ἡμῶν ἐκλῦσαι τοὺς περὶ τὴν ἀρετὴν πόνους¹⁷³.

Von überkommenen, nichtchristlichen Bräuchen geprägt bleiben auch die Hochzeitsfeierlichkeiten. Die Christen unterscheiden sich in diesem gesellschaftlichen Bereich nicht von ihren Mitbürgern, so sehr Johannes auch mahnt, Christus bei den Feiern in die Mitte zu stellen, und Bischöfe und Presbyter dazu anhält, über die Umsetzung der Bestimmung zu wachen¹⁷⁴. In einer Predigt an die antiochenische Gemeinde gewährt er einen (gleichwohl überzeichnenden) Einblick in die zeitgenössischen Hochzeitsbräuche. Er schildert den Gesang von Dirnen, Tänze, Umzüge und lärmendes Getümmel¹⁷⁵:

Οἱ δὲ ἐφ' ἡμῶν καὶ ὕμνους εἰς τὴν Ἀφροδίτην ᾄδουσι χορεύοντες, καὶ μοιχείας πολλὰς, καὶ γάμων διαφθορὰς, καὶ ἔρωτας παρανόμους, καὶ μίξεις ἀθέσμους, καὶ πολλὰ ἕτερα ἀσεβείας καὶ αἰσχύνης γέμοντα ᾄσματα κατ' ἐκείνην ᾄδουσι τὴν ἡμέραν, καὶ μετὰ μέθην καὶ τοσαύτην ἀσχημοσύνην δι' αἰσχυρῶν ῥημάτων δημοσίᾳ τὴν νύμφην πομπεύουσι¹⁷⁶.

„Aber unsere Zeitgenossen richten tanzend Hymnen an Aphrodite und besingen an jenem Tag viele Ehebrüche, Verletzungen der Ehe, unerlaubte Liebesakte und zügellosen Beischlaf (und noch viele andere Lieder voll von Gottlosigkeit und Schande). Nach übermäßigem Trinken und so großer Schändlichkeit geleiten sie die Braut mit obszönen Reden öffentlich (scil. zum Haus des Bräutigams)“.

170 Vgl. Lib. *descr.* 5,8–10 sowie Stuibler, *Geschenk* 693–695.

171 Joh. Chrys. *kal.* 2 (PG 48,954): (...) καὶ νομίζουσιν, εἰ τὴν νουμηνίαν τοῦ μηνὸς τοῦτου μεθ' ἡδονῆς καὶ εὐφροσύνης ἐπιτελέσασιν, καὶ τὸν ἅπαντα τοιοῦτον ἔξειν ἐνιαυτὸν.

172 Vgl. Lib. *descr.* 5.

173 Joh. Chrys. *kal.* 2 (PG 48,955).

174 Joh. Chrys. *in 1 Cor.* 7,2 *hom.* 2 (PG 51,210): Ἀλλ', ὅπερ ἐποίησαν οἱ ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, (...) καὶ Χριστὸν ἐχέτωσαν μέσον. Καὶ πῶς δυνατόν τοῦτο γενέσθαι, φησί; Δι' αὐτῶν τῶν ἱερέων.

175 Joh. Chrys. *in 1 Cor.* 7,2 *hom.* 2 (PG 51,210): Ἄν τοίνυν τὸν διάβολον ἀπελάσῃς, ἂν τὰ πορνικὰ ᾄσματα, καὶ τὰ κεκλασμένα μέλη, καὶ τὰς ἀτάκτους χορείας, καὶ τὰ αἰσχυρὰ ῥήματα, καὶ τὴν διαβολικὴν πομπήν, καὶ τὸν θόρυβον, καὶ τὸν κεχυμένον γέλωτα καὶ τὴν λοιπὴν ἐξελάσῃς ἀσχημοσύνην, (...).

176 Joh. Chrys. *in 1 Cor.* 7,2 *hom.* 2 (PG 51,211).

Mit der Warnung vor den Auswüchsen der Feierlichkeiten und ihrer fehlenden Sittlichkeit unmittelbar verbunden ist ihre Dämonisierung. Der Teufel versuche über die Feiern, so Johannes, Einfluss auf die Menschen zu gewinnen¹⁷⁷.

Abschließend genügt ein Hinweis auf die Präsenz von Christen bei den Schauspielen ihrer Heimatstadt¹⁷⁸. Sie ergibt sich aus zahlreichen Predigten¹⁷⁹. Sogar nach dem Besuch der Messe finden sich manche Christen im Schauspiel wieder:

Πόσης γὰρ οὐκ ἂν εἴη καταγνώσεως ἄξιον, ὅταν ὁ πιστὸς καὶ τῶν ἐνταῦθα τελουμένων καὶ εὐχῶν καὶ φρικτῶν μυστηρίων καὶ πνευματικῆς διδασκαλίας ἀπολαύων, μετὰ τὴν ἐνταῦθα τελετὴν ἀπελθὼν καθεύξει εἰς τὴν σατανικὴν ἐκείνην θεωρίαν μετὰ τοῦ ἀπίστου, (...) ¹⁸⁰.

„Welch entschiedener Verurteilung ist nämlich nicht das wert, wenn ein Gläubiger, der der Gebete, der ehrfurchtgebietenden Mysterien, die hier gefeiert werden, und der geistigen Unterweisung teilhaftig war, nach dem Ende dann weggeht und jenem teuflischen Schauspiel mit einem Ungläubigen beiwohnt, (...)“.

Die Heiligkeit des Opfers und die Gottlosigkeit des Schauspiels werden einander kontrastierend gegenübergestellt. Der Christ selbst droht in dem Moment, da er einem Schauspiel beiwohnt, alles zu verlieren und von Gott abzufallen¹⁸¹. Johannes fordert daher von den Gläubigen die Wahrnehmung wechselseitiger Verantwortung: Jeder soll auf den anderen Acht geben, ihn nicht zum weltlichen Schauspiel ziehen lassen, sondern zur Kirche führen und überzeugen, dort zu bleiben¹⁸².

Johannes Chrysostomus bezeugt eine christliche Gemeinde, die äußerst eng mit den Bräuchen ihrer nichtchristlichen Umwelt verbunden ist: sowohl hinsichtlich ‚abergläubischer‘ Vorstellungen als auch gesellschaftlicher Feiern. Die Antiochener Christen brechen nicht mit ihrer Umwelt und grenzen sich von ihr nicht ab.

177 Joh. Chrys. in 1 Cor. 7,2 hom. 3 (PG 51,212), vgl. Schultze, *Städte* 197f.

178 Zu den Schauspielen in der Spätantike vgl. Puk, *Spielewesen*.

179 Joh. Chrys. de Laz. conc. 7,1 (PG 48,1045), vgl. Natali, *Tradition* 463–470.

180 Joh. Chrys. de Laz. conc. 7,1 (PG 48,1046).

181 Joh. Chrys. de Laz. conc. 7,2 (PG 48,1046).

182 Joh. Chrys. mutat. nom. 4,2 (PG 51,147).

β Christen und Juden

Nach den Predigten des Johannes Chrysostomus herrscht zwischen Christen und Juden ein Konkurrenzverhältnis¹⁸³. Die jüdischen Feste und Feiern wirken auf viele Christen anziehend und faszinierend¹⁸⁴. In seiner ersten Predigt *Adversus Iudaeos*¹⁸⁵, die er unmittelbar nach seiner Weihe zum Presbyter im Jahr 386 hält¹⁸⁶ und an judaisierende Christen richtet¹⁸⁷, äußert er:

Οἶδα ὅτι πολλοὶ αἰδοῦνται Ἰουδαίους, καὶ σεμνὴν νομίζουσιν εἶναι τὴν ἐκείνων πολιτείαν νῦν. Διὸ τὴν ὀλεθρίαν ὑπόληψιν προῤῥήζον ἀνασπάσαι ἐπείγομαι¹⁸⁸.

‚Ich weiß, dass viele (scil. Christen) die Juden ehren, und nun meinen, ihre Gemeinschaft sei als ehrhaft anzusehen. Deshalb werde ich angespornt, diese verderbliche Meinung gänzlich auszurotten‘.

Johannes polemisiert gegen die Popularität des Judentums¹⁸⁹, hinter das das Christentum im Wettstreit religiöser Angebote zurückzufallen droht. Er fürchtet um die Außenwahrnehmung des Christentums: ‚John Chrysostom, a hostile critic, acknowledged, albeit reluctantly, that the fervor of Jewish piety discredited the Christians‘, folgert Wilken¹⁹⁰.

In den Predigten ist zunächst zu erkennen, dass eine größere Anzahl von Christen jüdische Feste¹⁹¹ und die Synagoge besucht:

Καὶ πολλοὶ τῶν μεθ' ἡμῶν τεταγμένων καὶ τὰ ἡμέτερα λεγόντων φρονεῖν, οἱ μὲν ἐπὶ τὴν θέαν ἀπαντῶσι τῶν ἑορτῶν, οἱ δὲ καὶ συνεορτάζουσι καὶ τῶν νηστειῶν κοινωνοῦσι¹⁹².

‚Viele von denen, die zu uns gehören und auch sagen, dass sie unsere (scil. Lehren) beachten, besuchen ihre Feiern, nehmen an ihren Festen teil und fasten auch mit ihnen‘.

183 Zum Verhältnis von Juden und Christen während der ersten beiden Jahrhunderte vgl. Sanders, *Schismatics* 153–164. Eine Zusammenstellung einschlägiger Dokumente findet sich bei Meeks/Wilken, *Jews*.

184 Vgl. Simon, *Polémique* 403–421; Van der Horst, *Jews* 230f.; Marksches, *Chrysostomus* 262.

185 Vgl. Frank, *Judaeos* 39–41.

186 Vgl. Van der Horst, *Jews* 229.

187 Zum Adressatenkreis der Predigten vgl. Grissom, *Chrysostom* 111.

188 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847).

189 Vgl. Simon, *Polémique* 407.

190 Wilken, *John Chrysostom* 66.

191 Vgl. Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,1,5 (PG 48,844) sowie Grissom, *Chrysostom* 125.

192 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,1 (PG 48,844).

An den heiligen Tagen der Juden suchen Christen die Synagoge auf¹⁹³, und viele halten den Sabbat¹⁹⁴; auf dem Marktplatz beobachten sie am Yom Kippur den Tanz der Juden¹⁹⁵. Die Faszination ihrer Feiern ist groß. Das Judentum ist zudem für seine Heilverfahren bekannt. Jüdische Amulette¹⁹⁶ und Zauberei gelten als besonders wirkungsvoll¹⁹⁷. Jüdische Magier suchen auch die Häuser von Christen auf¹⁹⁸.

Eine Gruppe, mit der sich Johannes besonders intensiv auseinandersetzt, sind die sog. Judaizantes oder auch judaisierende Christen¹⁹⁹. Sie bekennen sich zum Christentum und nehmen doch am jüdischen Gottesdienst teil, verbinden also das christliche und das jüdische Bekenntnis. Im religiösen Ranking der Metropole gilt auch Christen das Judentum und sein Versammlungsort, die Synagoge, als heilig, ehrbar und edel²⁰⁰. Gerade diese Vorstellungen sind es, die Johannes' Polemik herausfordern, werden sie doch von eigenen Gliedern, von Christen, vorgebracht, die sich dadurch in der Sicht der Kirche in Gefahr bringen²⁰¹. Entschieden kämpft Johannes gegen die Meinung an, dass in der Synagoge Gott angebetet werde: Οὐ προσκυνεῖται θεὸς ἐκεῖ, 'Dort wird nicht Gott verehrt'²⁰². Mit heftigen Worten bezeichnet er die Synagoge als Bordell und Theater, als Wohnort der Dämonen²⁰³, um die Unerlaubtheit der synkretistischen Tendenzen vor Augen zu führen. Auch der Gottesmördervorwurf wird von ihm in diesem Zusammenhang gebraucht:

Πῶς οὖν πρὸς ἐκείνους τρέχεις τοὺς ἀνελόντας, ὁ προσκυνεῖν λέγων τὸν ἑσταυρωμένον²⁰⁴. ,Warum also läufst du (scil. ein Christ) zu jenen (scil. den Juden), die ihn ausgeliefert haben, du, der du sagst, dass du an den Gekreuzigten glaubst'.

193 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 4,4 (PG 48,876); *comm. in Gal.* 1,7 (PG 61,623).

194 Joh. Chrys. *comm. in Gal.* 1,7 (PG 61,623): Νῦν δέ εἰσι πολλοὶ παρ' ἡμῖν καὶ τὴν αὐτὴν Ἰουδαίῳ νηστεύοντες ἡμέραν, καὶ σάββατα τηροῦντες ὁμοίως.

195 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,5 (PG 48,851) sowie Brändle, *Christen* 147; Stökl Ben Ezra, *Impact* 274f.

196 Zu Christen, die Amulette mit jüdischen Aufschriften tragen, vgl. Joh. Chrys. *in 1 Cor. hom.* 4,6 (PG 61,38); Grissom, *Chrysostom* 149.

197 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 8,5. 7 (PG 48,935. 937f.).

198 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 8,6 (PG 48,936): (...) καὶ τοὺς φαρμακοὺς καὶ γόητας εἰς τὰς οἰκίας καλοῦμεν τὰς ἑαυτῶν; vgl. Wilken, *John Chrysostom* 85.

199 Vgl. Hahn, *Gewalt* 143–145.

200 Vgl. Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847).

201 Vgl. Brändle, *Christen* 146.

202 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847).

203 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847).

204 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 4,3 (PG 48,875).

Die judaisierenden Christen verteidigen vor Johannes ihre Praxis und verweisen auf die Heilsgeschichte: Christus selbst habe doch mit den Juden das Pascha gefeiert; warum also, so fragen sie, sollen sie es nicht tun?²⁰⁵ Andere verweisen darauf, dass in der Synagoge das Gesetz niedergelegt sei und die Bücher der Propheten²⁰⁶. Sie erkennen eine Verwandtschaft zwischen Juden und Christen, die ihnen eine strikte Trennung unplausibel macht. – Die argumentative Auseinandersetzung, die so an mehreren Stellen der Predigten *Adversus Iudaeos* anklingt, lässt sozialgeschichtliche Rückschlüsse auf die Gruppe der Judaisierer zu. Sie sind wohl mehrheitlich nicht der ungebildeten Schicht der Antiochener Christen zuzurechnen, die unreflektiert Christliches mit Jüdischem mischt²⁰⁷, sondern einer gebildeten Führungsschicht, die sich für ihre Praxis auf die Autorität der Schrift beruft²⁰⁸.

Die Zeugnisse verdeutlichen, dass eine gänzliche Abgrenzung der Christen von ihrer jüdischen Umgebung nicht gelingt. Bereiche des Kontakts sind, wie bei den Heiden, Feste, Riten und die spätantike Heilkunde. Die Anzahl judaisierender Christen ist so groß, dass Johannes, gerade zum Presbyter geweiht, den Predigtzyklus unterbricht, um sich mit ihnen in eigenen Homilien (*Adversus Iudaeos*) auseinanderzusetzen²⁰⁹. Die Popularität des Judentums scheint am Ende des vierten Jahrhunderts in der antiken Metropole ungebrochen. Es ist die einzige vitale Kraft, hinter die das Christentum zurückzufallen droht, zumal es aufgrund innerer Auseinandersetzungen geschwächt ist²¹⁰. Ob zudem mit einem jüdischen Proselytismus zu rechnen ist²¹¹, der die Intensität der Auseinandersetzung verschärft, ist umstritten²¹².

d *Die presbyterale Pastoral*

Die Darstellung lässt zahlreiche Kontakte von Christen zu Heiden und Juden erkennen. Christen üben weiterhin die kultischen Praktiken ihrer nichtchristlichen Mitbürger aus, nehmen an ihren Festen und Schauspielen teil. Die Synagoge und auch jüdische Magier werden von ihnen aufgesucht, ohne dass sie darin Konflikte zu ihrem religiösen Bekenntnis wahrnehmen.

205 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 3,3 (PG 48,866): 'Ἐπεὶ καὶ ὁ Χριστὸς διὰ τοῦτο μετ' αὐτῶν τὸ πάσχα ἐποίησεν, οὐχ ἵνα ποιῶμεν ἡμεῖς μετ' ἐκείνων, (...).

206 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,5 (PG 48,850).

207 So Grissom, *Chrysostom* 121.

208 Vgl. Wilken, *John Chrysostom* 94.

209 Vgl. Kinzig, *Non-Separation* 36.

210 Vgl. Castritius, *Konkurrenzsituation* 37; Hahn, *Gemeinde* 77.

211 Hierauf könnte Joh. Chrys. *adv. Iud.* 4,1 (PG 48,871) in einem Bildwort anspielen: Οἱ λύκων ἀπαντῶν χαλεπώτεροι Ἰουδαῖοι περιστάσθαι ἡμῶν τὰ πρόβατα μέλλουσιν.

212 Vgl. Wilken, *John Chrysostom* 91.

Johannes Chrysostomus verurteilt diese Lebensweise entschieden. Die Abgrenzung der Christen von ihrer (religiös geprägten) Umwelt ist das dominierende Thema seiner Predigten. Für ihn ist klar, dass außerhalb des Christentums im Bereich des heidnischen Kultes und der Feste²¹³ nur die Sphäre des Teufels liegen kann. Heidentum und Judentum²¹⁴ sind gleichermaßen vom Widersacher Gottes bzw. seinen Helfershelfern, den Dämonen, infiziert. Der Christ, der in der Taufe Christus zugesagt, dem Teufel aber abgeschworen hat, muss sich daher von der Umwelt abgrenzen²¹⁵.

Dem Changieren vieler Gläubigen zwischen unterschiedlichen religiösen Bräuchen und den partiellen Doppelidentitäten²¹⁶ begegnet Johannes mit verschiedenen pastoralen Ansätzen. Im Gegensatz zu einer bisweilen verbal geäußerten Rigidität (Johannes fordert für Apostaten die Exkommunikation²¹⁷) steht bei ihm die Sorge um die Gefallenen und Bedrängten vor einer allzu konsequenten Anwendung der Disziplin im Vordergrund²¹⁸. Grundsätzlich lassen sich dabei zwei Strategien im Umgang mit der Apostasie beobachten: Depaganisierung und Christianisierung²¹⁹. Johannes verfolgt zunächst die Zurückdrängung des Heidentums und seiner Praktiken (Depaganisierung) und unterstützt dann die Einschärfung christlicher Riten und Inhalte (Christianisierung).

Zur Depaganisierung zählen Verfahren, die der Zurückdrängung und Aufhebung heidnischer sowie jüdischer Bräuche und Kulte zuzurechnen sind. Dabei steht die schlichte Aufforderung, heidnische Feste überhaupt zu meiden und stattdessen im eigenen Haus zu bleiben, nur am Anfang²²⁰. Differenzierter sind Versuche, eine christliche Gegenwelt zu konstruieren. Dies geschieht dadurch, dass heidnischen bzw. jüdischen Festen und Riten christliche als Äquivalent gegenübergestellt und bestehende Bräuche christlich überlagert werden.

Zunächst zum zweiten Verfahren, der christlichen Überlagerung nichtchristlicher Bräuche: Auch unter Christen war der heidnische Brauch verbreitet, Neugeborene zur Übelabwehr auf der Stirn mit Lehm zu bestreichen. Johannes untersagt die heidnische Sitte nicht nur, sondern gestaltet sie um. Er fordert

213 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 40,4 (PG 53,374).

214 Vgl. dazu o. S. 318.

215 Vgl. o. S. 316f.

216 Vgl. Soler, *Demi-Chrétien* 281–291.

217 Joh. Chrys. *adv. Iud.* 2,3 (PG 48,861): "Ἀν δὲ πιστὸς καὶ μεμνημένος, τῆς ἱερᾶς τραπέζης ἀπελυνέσθω. Auch für den Besuch des Theaters oder das Sprechen eines Eides konnte Johannes die Exkommunikation verlangen. Die Rigidität der Strafe rührt wohl von der kultischen Einbindung dieser Formen her; vgl. *theatr.* 3 (PG 56,268); in *Act. hom.* 11,4 (PG 60,98) sowie Korbacher, *Kirche* 145.

218 Vgl. Korbacher, *Kirche* 136f.

219 Zu den Termini vgl. Kahl, *Jahrhunderte* 40.

220 Vgl. Joh. Chrys. *kal.* 3 (PG 48,957).

die Christgläubigen dazu auf, die Neugeborenen mit dem Kreuz zu bezeichnen und bereits die Kinder zu lehren, sich selbst zu bekreuzigen²²¹. Die äußere Form (Bezeichnung des Neugeborenen mit der Intention der Übelabwehr) wird also beibehalten, aber dem Geschehen durch das Kreuz insgesamt eine neue christliche Gestalt verliehen. Ein ganz paralleles Verfahren lässt sich auch bei der Bekämpfung des Tragens von Amuletten beobachten. Sie werden von Christen zur Abwendung von Schaden und Unglück angelegt²²². An ihre Stelle lässt Johannes christliche Amulette (Frauen tragen Abschnitte der Evangelien um den Hals²²³) und schließlich auch das Kreuz treten. Es ist überall im Haus und auf Reisen das nunmehr einzige Zeichen der Gläubigen²²⁴.

Weit verbreitet sind unter Christen Formen des heidnischen Schwörens, so dass sich Johannes gleich mehrfach mit ihnen auseinandersetzt²²⁵. Eltern sollen ihre Kinder dazu anhalten, von der Praxis abzulassen²²⁶, Sklaven und Ehefrauen ihre Herren bzw. Ehemänner²²⁷. Gleichsam an die Stelle des heidnischen Schwurs tritt die Aufforderung, morgens, wenn ein Christ das Haus verlässt, folgenden Merkspruch aufzusagen: 'Εγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμῶσαι ὅλως, 'Ich aber sage euch, schwört überhaupt nicht' (Mt. 5,34). Das jesuanische Wort ist Mahnung und zugleich Ersatz für den Schwur, an dessen Stelle es tritt. Gebete sollen den Tag begleiten²²⁸.

Die Bezeichnung des Neugeborenen mit dem Kreuz und der biblische Merkspruch anstelle des Schwurs sind Beispiele christlicher Neuinterpretationen heidnischer Alltagsformen²²⁹. Christliche Äquivalente für heidnische Feste und Schauspiele liegen mit den im vierten Jahrhundert zahlreicher werdenden Märtyrerfesten vor. An ihren Gräbern abgehaltene Feiern sind christliche

221 Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12,7 (PG 61,106): (...), καὶ τῇ χειρὶ παιδεύετε σφραγίζειν τὸ μέτωπον.

222 Vgl. Eckstein/Waszink, *Amulett* 408f.

223 Vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 72,2 (PG 58,669): (...) ὡς πολλοὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχύλων ἐξαπτῶσαι ἔχουσι.

224 Joh. Chrys. in Phil. hom. 13,1 (PG 62,277); c. Iud. et gent. 9 (PG 48,826); vgl. Kehl, *Volksfrömmigkeit* 337 mit einem Hinweis auf Tert. coron. 3,4 (CCL 2,1043 Kroymann): Das Kreuz tritt an die Stelle heidnischer apotropäischer Zeichen; Flint, *Magic* 173–185 (mit späteren Belegen).

225 Vgl. dazu o. S. 322f.

226 Joh. Chrys. stat. 19,4 (PG 49,196): Τὸν υἱόν σου καλέσας φόβησον, καὶ ἀπειλήσον αὐτῷ ἐπιθήσειν πληγὰς ὀλίγας, εἰ μὴ κατορθώσῃ τὸν νόμον τοῦτον, καὶ ὅψει ὡς εὐθὺς ἀποστήσεται τῆς συνηθείας.

227 Joh. Chrys. in Mt. hom. 17,7 (PG 57,264): Ἄν γὰρ ἐπιστήσης ἐπὶ τῆς οἰκίας πολλοὺς σαυτῷ φύλακας, οἷον τὸν οἰκέτην, τὴν γυναῖκα, τὸν φίλον, ῥαδίως ὑπὸ πάντων συνωθούμενός τε καὶ συνελαυνόμενος, ἀποστήσῃ τῆς πονηρᾶς συνηθείας.

228 Joh. Chrys. de Laz. conc. 3,7 (PG 48,1001); Maxwell, *Christianization* 162.

229 Vgl. Kehl, *Volksfrömmigkeit* 338: 'Man versuchte also, auch die magischen Praktiken zu 'taufen'.

Großereignisse, die die gesamte Gemeinde anziehen und denen nicht selten die Gefahr der Korrumpierung anhaftet²³⁰. Dennoch sollen sie explizit als Ersatz für heidnische Feiern dienen: 'Αλλά βούλει τρυφᾶν, παράμενε τῷ τάφῳ τοῦ μάρτυρος, ἔκχεε πηγὰς δακρύων ἐκεῖ, (...), 'Aber wenn du (scil. weltliche) Vergnügungen genießen willst, dann lass dich am Grab eines Märtyrers nieder und vergieße dort Quellen von Tränen, (...)', sagt Johannes²³¹. Das Grab ist ein ‚geistiges Theater‘, an dem Christen zusammenkommen²³². Es dient als Substitut für die heidnischen Angebote. Hier, außerhalb der Stadt, kann und soll der Christ ‚unter einem Feigenbaum oder einem Weinstock‘ wahre (geistige wie physische) Erholung und innere Sammlung finden (der Märtyrer selbst Sorge dafür, dass diese nicht übermäßig werde²³³). – Am Ende einer Predigt über den Märtyrer Julianus kontrastiert Johannes einen Christen, der vom Besuch eines Märtyrergrabes nach Hause zurückkehrt, mit einem Heiden, der vom Theater kommt²³⁴.

(...), ἀλλὰ τὰ κέρδη τῆς ψυχῆς συναγαγὼν, οὕτως οἴκαδε ἄπιθι, διὰ τῆς ὁψεως πᾶσιν ἐνδεικνύμενος, ὅτι μάρτυρας θεωρήσας ἀνεχώρησας. "Ὡς περ γὰρ οἱ ἀπὸ τῶν θεάτρων κατιόντες, δῆλοι πᾶσιν εἰσι συντεταραγμένοι, συγκεχυμένοι, μαλακιζόμενοι, τὰ εἶδωλα πάντων τῶν ἐκεῖ γεγενημένων φέροντες. Οὕτω καὶ τὸν ἀπὸ θεωρίας μαρτύρων ἐπανιόντα πᾶσι γνῶριμον εἶναι χρή, τῷ βλέμματι, τῷ σχήματι, τῇ βαδίσει, τῇ κατανύξει, τῇ συναγωγῇ τῆς διανοίας.²³⁵

,(...), aber nachdem du einen Gewinn für die Seele (scil. aus dem Besuch des Märtyrergrabes) gezogen hast, kehre so wieder nach Hause zurück: Durch deine Erscheinung zeige allen, dass du von der Betrachtung der Märtyrer zurückkehrst. Denn wie diejenigen, die von den Theatern herabkommen, leicht alle erkennen: aufgebracht, durcheinander, verweicht und die Bilder von all den Dingen, die sich ihnen dort geboten haben, noch in sich tragend, so muss auch der, der von der Betrachtung der Märtyrer(gräber) zurückkehrt, allen kenntlich sein: an seinem Blick, seiner Gestalt, seinem Schritt, seinem heftigen Schmerz und der Sammlung seines Geistes‘.

230 Joh. Chrys. *paneg. mart.*: PG 50,663f.

231 Joh. Chrys. *paneg. mart.*: PG 50,664.

232 Joh. Chrys. *in Iuln.* 4 (PG 50,673); vgl. *paneg. mart.*: PG 50,663; (...), τοῦ θεάτρου λυθέντος τοῦ πνευματικοῦ τούτου, (...).

233 Joh. Chrys. *in Iuln.* 4 (PG 50,673).

234 Zur Darstellung des Theaters bei Johannes Chrysostomus vgl. Bergjan, *Theater* 567–592 sowie zur Kirche als ‚geistigem Theater‘, das von Johannes als Gegenraum zum Profantheater konstruiert wird, Jacob, *Theater*, bes. 69–71.

235 Joh. Chrys. *paneg. mart.*: PG 50,665f.

Wie der Heide zum Theater geht, so der Christ zum Grab eines Märtyrers. Die Gegenüberstellung ist besonders deutlich hervorgehoben und wird auch terminologisch angedeutet: Den ‚Theatern‘ (θέατρα) der Stadt entsprechen die ‚Schauspiele‘ (θεωρίαι) der Märtyrer. – Die antiochenische Märtyrerverehrung wird derart als Substitut heidnischer Feste popularisiert. Sie dient als Versuch, Christen von zeitgleich in der Stadt begangenen Feiern und Spektakeln abzuhalten und ihnen eine christliche Ersatzveranstaltung zu bieten²³⁶.

Die christliche Neuinterpretation heidnischer Bräuche und die Etablierung christlicher Ersatzangebote sind Verfahren der Depaganisierung. Mit ihnen sollen vor allem heidnische und jüdische Traditionen überwunden werden. Der Begriff der Christianisierung zielt nun darauf ab, Strategien zum inhaltlichen Aufbau der antiochenischen Gemeinde zu beschreiben. In diesem Zusammenhang kommt Johannes' Predigten eine grundsätzliche Bedeutung zu.

Sie dienen funktional der regelmäßigen Belehrung, durch die die Gläubigen über die christliche Disziplin und die dämonischen Gefahren des Alltags unterrichtet werden. Sie haben den Zweck der Reorientierung und Korrektur. Die Kirche ist für Johannes eine ‚geistige Schule‘²³⁷, in der er auf Missstände unmittelbar aufmerksam machen kann. Zur Funktion der Predigten schreibt Jaclyn Maxwell zusammenfassend:

236 In Antiochien werden zudem die sog. Makkabäischen Märtyrer intensiv verehrt. Nach 2 Macc. 6f. erleiden unter der Herrschaft des Antiochus iv. Epiphanes im zweiten Jahrhundert vC. sieben makkabäische Brüder, ihre Mutter und der Schreiber Eleazar das Martyrium, weil sie sich aufgrund ihres jüdischen Glaubens weigern, Schweinefleisch zu essen. Ort des Martyriums ist (einer Tradition zufolge) Antiochien (vgl. Schatkin, *Maccabean Martyrs* 98f.), wo die sieben Brüder seit dem ersten Jahrhundert nC. als Märtyrer verehrt werden (Grissom, *Chrysostom* 142; Wilken, *John Chrysostom* 88). Im vierten Jahrhundert scheinen die Christen in den Besitz der Reliquien gekommen zu sein; die Synagoge, in der diese bis dahin verehrt wurden, wird in eine christliche Kirche umgewandelt (Schatkin, *Maccabean Martyrs* 101. 104). – An der Adaptation der Verehrung der Makkabäischen Märtyrer zeigen sich besonders eindrucklich Konkurrenz und Nähe von Judentum und Christentum: Die Märtyrer sind ohne Zweifel Juden, doch ihre Christianisierung ist für die Christen, auch im Zusammenhang einer allgemeinen Zunahme der Märtyrerverehrung im vierten Jahrhundert, als Identifikationspunkt gegen Heiden und Juden von Bedeutung. Die Brüder sind zu populär, als dass die christliche Gemeinde auf sie verzichten könnte. Möglicherweise vollzieht die Kirche so mit ihrer ‚offiziellen‘ Aufnahme unter die christlichen Märtyrer nach, was in der Realität der Synagoge schon gegeben war: ‚die Christianisierung der (vormals jüdischen) Anlage‘ (Hahn, *Gemeinde* 85).

237 Joh. Chrys. in *Mt. hom.* 17,7 (PG 57,264): Διδασκαλεῖόν ἐστι τὰ ἐνταῦθα πνευματικόν; vgl. Maxwell, *Christianization* 88f.

For Chrysostom, the key function of his sermons was to enhance the laity's education in living a proper, moral Christian life. Most of his work as a preacher was not in fact Christianization (much less conversion) but rather the reorienting of his followers' practices and beliefs to align better with his conception of orthodoxy²³⁸.

Für die Christianisierung Antiochiens sind ferner die Familien als gesellschaftliche Kleinzellen wichtig²³⁹. Das Privatleben der Gläubigen bedarf daher ebenfalls einer christlichen Durchformung. Das gilt nicht nur für die Bräuche, sondern auch für die geistige Ausrichtung. Der Familienvater soll nach der Predigt zuhause Frau und Kinder unterrichten; das in der Kirche Gehörte soll länger meditiert werden²⁴⁰. Johannes rät nachdrücklich zum Studium der Heiligen Schrift²⁴¹. In einer Predigt zum Johannesevangelium skizziert er die Aufgaben der Frau, die sich, befreit von äußeren Verpflichtungen, der Lektüre der Bibel und dem Studium der Philosophie widmen könne. Den Mann, der durch die Geschäfte des Alltags aufgebracht sei, könne sie belehren: ‚Es gibt nichts, wirklich nichts Stärkeres als eine rechtschaffene und kluge Frau, die ihren Mann bildet und seine Seele in den Dingen unterweist, in denen sie will‘²⁴². Die Familie wird von Johannes als christliche Gemeinschaft im Kleinen beschrieben; gelingt ihre Christianisierung, dann auch die der Gesellschaft²⁴³.

Den Bereich der antiken *familia* überschreiten die *συμμορίαί*, christliche Genossenschaften, zu deren Bildung Johannes den Gläubigen rät. Sie sollen der gegenseitigen Aufmunterung und Ermahnung dienen²⁴⁴; im Vordergrund stehen demnach keine wirtschaftlichen, sondern ideelle Interessen: Es geht um die Etablierung eines christlichen Lebenswandels ([. . .], ‚damit alle durch den Eifer jedes Einzelnen richtig leben‘²⁴⁵). Der Kirchenvater versucht so, die

238 Maxwell, *Christianization* 119; vgl. Kaczynski, *Wort*.

239 Vgl. Normann, *Laienfrömmigkeit* 409; Repp, *John Chrysostom* 937–948.

240 Vgl. Joh. Chrys. in *Mt. hom.* 5,1 (PG 57,55) sowie zum christlichen Erziehungsideal bei Johannes Chrysostomus Gärtner, *Familienerziehung* 445–452; Seidlmayer, *Pädagogik*.

241 Joh. Chrys. in *Gen. hom.* 35,2 (PG 53,323): Ἴδετε ὅσον ἐστὶν ἀγαθὸν τὸ μετὰ προσοχῆς καὶ σπουδῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι τῶν θείων γραφῶν; in *Gen. hom.* 6,6 (PG 53,61); in *Mt. hom.* 5,1 (PG 57,55); vgl. Kaczynski, *Wort* 311–335; Maxwell, *Christianization* 98f.

242 Joh. Chrys. in *Joh. hom.* 61,3 (PG 59,340): Οὐδὲν γάρ, οὐδὲν ἰσχυρότερον γυναικὸς εὐλαβοῦς καὶ συνετῆς, πρὸς τὸ ρυθμίζειν ἄνδρα, καὶ διαπλάττειν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν οἷς ἂν θέλῃ.

243 Vgl. Brändle/Jegher-Bucher, *Johannes* 480.

244 Vgl. Joh. Chrys. *stat.* 11,5 (PG 49,126) sowie zum gegenseitigen Austausch über Evangelium und Predigt Kaczynski, *Wort* 352–375.

245 Joh. Chrys. *stat.* 11,5 (PG 49,126f.): (. . .), ἵνα ἐκ τῆς ἐκάστου σπουδῆς ἅπαντες κατορθώσωμεν.

Gesellschaft aus ihren kleineren Einheiten heraus zu christianisieren: Von der Familie über die größeren Genossenschaften wird die Christianisierung der gesamten städtischen Gesellschaft verfolgt. Das angestrebte Ziel formuliert Johannes in seiner 19. Predigt an die Antiochener: ‚Bedenke‘, so schreibt er, ‚wie es wäre, überall auf der Welt zu hören, dass in Antiochien ein mit den Christen übereinstimmender Lebenswandel herrscht‘²⁴⁶. Die Einwohner Antiochiens sollen der gesamten Welt als Beispiel dienen²⁴⁷.

Über die Verbreitung der christlichen Genossenschaften liegen keine weiteren Informationen vor²⁴⁸. Gemeinsam mit den Predigten und den Aufforderungen zu einem christlichen Lebenswandel deuten sie einen institutionellen Rahmen der Christianisierung an. Johannes schafft damit einen Raum, innerhalb dessen die Ausbreitung und Einwurzelung des Christentums, frei von, nach seiner Interpretation, dämonischen Einflüssen, gelingen soll. Über inhaltliche Grundlinien der Predigten ist damit noch nichts ausgeführt. Auf Grundzüge ist gleichwohl bereits hingewiesen worden²⁴⁹: Ausgehend von einer Abgrenzung von der dämonischen Umwelt bewegen sie sich um die zentrale Vorstellung einer himmlischen Bürgerschaft der Christen, deren Vorbild das monastische Leben ist²⁵⁰.

2 Arles

a Allgemein

Die Kaiser Honorius und Theodosius II. senden im Jahr 418 an den prätorianischen Praefecten Galliens Agricola ein Schreiben, in dem sie eine regelmäßige Einberufung der Delegierten des Rates der Sieben Provinzen anmahnen. Der Brief ist hier vor allem aufgrund des Lobpreises auf die Stadt Arles und ihre Lage interessant. Die *Constantina urbs*, so genannt, weil Konstantin der Große sie zur kaiserlichen Residenz erhob²⁵¹, charakterisieren die Kaiser folgendermaßen:

246 Joh. Chrys. *stat.* 19,4 (PG 49,197): Ἐννόησον γὰρ ἡλίκων ἐστὶ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ταῦτα ἀκούειν, ὡς ἐν Ἀντιοχείᾳ κεκράτηκεν ἔθος χριστιανοῖς πρέπον (...).

247 Joh. Chrys. *stat.* 19,4 (PG 49,198).

248 Vgl. Brändle/Jegher-Bucher, *Johannes* 480f.

249 Vgl. dazu o. S. 319f.

250 Zum Vollkommenheitsideal bei Johannes Chrysostomus vgl. Baur, *Weg* 26–41.

251 Vgl. Fevrier, *Ville* 127. 146.

*Tanta enim loci oportunitas, tanta est copia commerciorum, tanta illic frequentia commeantium, ut quidquid usquam nascitur, illic commodius distrahatur; (...). Quidquid enim dives Oriens, quidquid odoratus Arabs, quidquid delicatus Assyrius, quod Africa fertilis, quod speciosa Hispania, quod fortes Gallia potest habere praeclarum, ita illic adfatim exuberat, quasi ibi nascentur omnia, quae ubique constat esse magnifica*²⁵².

„So günstig ist nämlich die Lage des Ortes, so groß die Menge des Verkehrs und die Anzahl derer, die dort Handel treiben, dass, was auch immer irgendwo erzeugt wird, dort besonders bequem verkauft und vertrieben wird (...). Alles nämlich, was der reiche Orient, das wohlriechende Arabien und das köstliche Assyrien, was das fruchtbare Afrika, die prächtige Hispania und das kräftige Gallien als bekanntes Produkt haben können, das ist dort überaus reichlich vorhanden, gleichsam als ob dort alles gewonnen und erzeugt würde, von dem überall feststeht, dass es herrlich ist“.

Die Herrscher heben an der gallischen Stadt besonders ihre Bedeutung als Handelszentrum hervor. Arles liegt im Süden Galliens an der Rhône, die von der Mittelmeerregion aus als wichtiger Transportweg in das Hinterland dient. Die Schiffbarkeit des Flusses beschreiben Strabo²⁵³ und Ammianus Marcellinus²⁵⁴; sie macht Arles neben den vorhandenen Landwegen²⁵⁵ zu einem ‚nicht kleinen Emporium (Handelsplatz)‘²⁵⁶, das neben Vienne und Valence zu den bedeutenden Städten der viennensischen Provinz zählt²⁵⁷.

Anfänge einer Besiedlung lassen sich in Arles bereits im sechsten Jahrhundert vC. nachweisen²⁵⁸; griechischer Einfluss gilt als wahrscheinlich²⁵⁹. Unter den Römern wächst die Stadt schnell. Tiberius Nero gründet an der

252 Honor. et Theod. *ep. ad Agricolum*: MGH Ep. 3,14 Gundlach.

253 Strab. 4,1,2.

254 Amm. 15,11,8: *Rhodanus aquis advenis locupletior vehit grandissimas naves*, (...).

255 Vgl. Fevrier, *Ville* 130.

256 Strab. 4,1,6: ἐμπόριον οὐ μικρόν, vgl. Aus. *ord. urb. nob.* 10,77f.: (...), *ut mediam facias navali ponte plateam, / per quem romani commercia suscipis orbis*.

257 Vgl. Amm. 15,11,14: *Viennensis civitatum exsultat decore multarum, quibus potiores sunt Vienna ipsa et Arelate et Valentia* sowie zur Entwicklung gallischer Städte auch Kolb, *Stadt* 222–232.

258 Vgl. Guyon, *Arles* 596.

259 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 35.

Stelle eine Kolonie²⁶⁰; ein Straßennetz nach römischem Vorbild wird in der Stadt angelegt²⁶¹. Sukzessive entstehen auch große Monumentalbauten: Ein Theater wird ebenso errichtet wie ein Amphitheater, Circus und Thermen²⁶². Hierfür wird die Stadt stetig erweitert²⁶³ und entwickelt sich zu einem gut urbanisierten Zentrum, das seinen Reichtum wesentlich dem Handel verdankt²⁶⁴. – Auf dem rechten Ufer der Rhône entstehen öffentliche und vornehme private Häuser²⁶⁵. Verbunden werden die beiden Teile der Stadt durch eine Schiffsbrücke, von der Ausonius berichtet²⁶⁶.

Im vierten Jahrhundert erlebt Arles einen entscheidenden politischen Bedeutungszuwachs. Seit Konstantin ist es kaiserliche Residenz, die etwa Konstantius im Winter 353/354 als Quartier nutzt, bevor er gegen die Alemannen zieht²⁶⁷; eine Münzprägestätte wird von Ostia hierhin verlegt²⁶⁸. Entscheidend für die weitere Entwicklung der Stadt ist, dass wahrscheinlich 395 die Präfektur Galliens von Trier nach Arles übertragen und die Stadt dadurch politisch aufgewertet wird²⁶⁹. Sie reiht sich in die Achse bedeutender mediterraner Metropolen ein, die von West nach Ost, von Arles über Mailand bis nach Ravenna verläuft²⁷⁰. Ausonius nennt Arles das gallische Rom (*gallula Roma*²⁷¹) und charakterisiert damit für Gallien Stellung und Wichtigkeit der Stadt²⁷².

Archäologische Zeugnisse des paganen religiösen Lebens sind selten. Es ist wahrscheinlich, dass Theater und Circus ausgeschmückt und mit Säulen und Götterstandbildern versehen waren (für das Theater existieren auch wenige Spuren einer Dekoration *in situ*²⁷³). Präzise Nachweise konnten dennoch bisher nicht erbracht werden. Ausgrabungen haben Mosaik ans Licht befördert, die Götter- bzw. mythische Gestalten zeigen. Eine typische Orpheusszene (Orpheus umgeben von Tieren) zeigt ein Mosaik im Haus ‚Villa du Clos St. Jean‘

260 Vgl. Suet. *Tib.* 4,1.

261 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 38; Leveau, *Cité romaine* 349–375.

262 Vgl. Fevrier, *Arles* 79.

263 Vgl. Guyon, *Arles* 599.

264 Vgl. Heijmans, *Arles* 16. 20f.

265 Vgl. Heijmans, *Arles* 127–132.

266 Aus. *ord. urb. nob.* 10,77: (...), *ut mediam facias navali ponte plateam*.

267 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 53.

268 Vgl. Fevrier, *Arles* 78.

269 Vgl. Fevrier, *Ville* 149.

270 So Klingshirn, *Caesarius* 53.

271 Aus. *ord. urb. nob.* 10,74.

272 Vgl. Heijmans, *Urbs* 209–219.

273 Vgl. Heijmans, *Arles* 14.

(3. Jh. n.C.²⁷⁴), ein Mosaik ‚Leda mit dem Schwan‘ hat sich links der Rhône, auf dem Esplanade, erhalten (wahrscheinlich ebenfalls 3. Jh. n.C.)²⁷⁵. Die Basilika sollen zwei silberne Neptunstatuen geschmückt haben²⁷⁶. – Fragmente einer Fassade (heute Hôtel Nord-Pinus) galten lange als Überbleibsel eines Tempels des Bacchus, der Diana oder der Minerva: Heute rechnet man den Architrav mit zwei Säulen einem monumentalen Eingangsbereich vom Platz vor den Kryptoportiken zum Forum zu²⁷⁷.

Kenntnisse über das pagane religiöse Leben können, trotz des weitgehenden Fehlens gesicherter archäologischer Zeugnisse, besonders aus Inschriften gewonnen werden. Sie zeigen, dass die traditionellen Priesterschaften in Arles verbreitet waren. Klingshirn hat inschriftliche Zeugnisse für Flamines, Pontifices und Seviri Augustales zusammengestellt²⁷⁸. Aus dem römischen Götterpantheon werden Apollo, Hercules und die Bona Dea wohl ebenso verehrt wie Gottheiten antiker Mysterien, Isis²⁷⁹, Mithras und Kybele²⁸⁰. An der Verehrung letzterer lässt sich orientalischer Einfluss ablesen²⁸¹. Offizielle Opferfeiern, Prozessionen und Spiele zu Ehren der Capitolinischen Trias werden regelmäßig veranstaltet und durchgeführt²⁸². Auf dem Land pflegt die Bevölkerung zudem traditionelle keltische Kulte, die sich in den romanisierten Städten nicht bewahren²⁸³. In der Narbonensis und Lugdunensis werden Matronen, Muttergottheiten, verehrt, die man schlicht *matrae* oder *matres* nennt und denen eine Schutzfunktion zugeschrieben wird²⁸⁴.

Arles kann als eine ‚métropole religieuse‘²⁸⁵ gelten, in der aufgrund ihrer Lage und Funktion als Handelszentrum zahlreiche religiöse Einflüsse festzustellen sind: traditionell keltische, römische und östlich-orientalische²⁸⁶. Dazu

274 Vgl. Heijmans, *Arles* 26 sowie, zu Unsicherheiten der Datierung, ebd. 342f.

275 Vgl. Heijmans, *Arles* 29.

276 Vgl. Guyon, *Arles* 600.

277 Vgl. Heijmans, *Arles* 203–206.

278 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 47f.

279 Vgl. CIL 12,714, 10f.

280 Vgl. CIL 12,703; Constans, *Arles* 123f. 263. 266f.

281 Vgl. Demougeot, *Gallia* 888f.

282 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 47.

283 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 48–51.

284 Vgl. Demougeot, *Gallia* 885f.

285 Audin, *Césaire* 328; vgl. Delage, *Césaire* 130: ‚Arles nous présente le visage cosmopolite, caractéristique d'un port et d'un centre commercial‘.

286 Für Beziehungen in den Orient vgl. Delage, *Césaire* 126f.

kommen Berührungen mit Juden-²⁸⁷ und Christentum; letzteres überlagert die anderen Religionen ab dem vierten bzw. fünften Jahrhundert, ohne sie vollständig zu verdrängen.

Die Anfänge der Kirche von Arles liegen im Dunkel²⁸⁸. Durch einen Brief Cyprians ist in der Mitte des dritten Jahrhunderts Marcianus als Bischof bezeugt, an dessen Unterstützung des Novatian der Karthager Kritik übt²⁸⁹. Die Nachricht setzt einen gewissen Organisationsgrad der Arleser Gemeinde voraus, Marcianus ist wohl nicht ihr erster Bischof. Doch über seine Vorgänger liegen keine gesicherten Kenntnisse vor²⁹⁰. Im fünften Jahrhundert überliefert der römische Bischof Zosimus eine Tradition, der zufolge Trophymus als Begründer der Gemeinde und Vater der Christianisierung Galliens gilt²⁹¹. Trophymus' Historizität ist dabei ebenso umstritten wie seine genaue Einordnung. In der Mitte des fünften Jahrhunderts dient der Bischof als Garant des hohen Alters der Gemeinde, die einen Ursprung in apostolischer Zeit für sich in Anspruch nimmt²⁹². Die Argumentationsabsicht ist dabei durchsichtig:

287 Die Quellenlage für eine spätantike jüdische Gemeinde von Arles ist dürftig. Die Sermones des Caesarius sind fast das einzige Zeugnis. Delage, *Césaire* 128 geht davon aus, dass zur Zeit des Caesarius die Gemeinde bereits ‚depuis longtemps fixée‘ gewesen sei, und verweist u. a. auf Vit. Hil. Arl. 29 (Sch 404,156 Jacob): (...) *non solum fidelium, sed etiam iudaeorum concurrunt agmina copiosa*; vgl. Blumenkranz, *Origines* 14. — Eine Legende verlegt die Anfänge der jüdischen Gemeinde unmittelbar in die Zeit nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 nC. (Delage, *Césaire* 128f.). In der *Vita Caesarii* werden Juden nicht nur als Verräter, sondern auch als Verteidiger der Stadt gegen belagernde Franken (I. 508) angeführt (1,31 [Sch 536,188 Morin/Delage/Heijmans]; vgl. Geisel, *Juden* 236–247; Heijmans, *Arles* 81). Archäologische Zeugnisse für eine jüdische Gemeinde fehlen ganz (zu den Anfängen des Judentums in Gallien vgl. Katz, *Jews* 5–9).

288 Vgl. zur Geschichte des Christentums in Arles Guyon, *Arles* 600–613.

289 Cypr. ep. 68,1,1 (CCL 3C,463 Diercks): *Faustinus collega noster Lugduno consistens, frater carissime, semel atque iterum mihi scripsit significans ea quae etiam vobis scio utique nuntiata tam ab eo quam a ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis, quod Marcianus Arelate consistens Novatiano se coniunxerit et a catholicae ecclesiae unitate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit, tenens haereticae praesumptionis durissimam pravitatem, ut (...).*

290 Vgl. Royer, *Arles* 231. 242 mit einer Liste bekannter Bischöfe.

291 Zos. ep.: *Epistolae Arelatenses genuinae* 1 (MGH Ep. 3,6 Gundlach): (...) *metropolitane Arelatensium urbi (...), ad quam primum ex ac sedes Trophymus summus antestites ex cuius fonte tote Galliae fidei rivolos acciperunt, directus est.*

292 Vgl. *Episcop. ep. ad Leonem papam*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 12 (MGH Ep. 3,18 Gundlach): *Iure enim ac merito ea urbis (scil. Arles) semper apicem sanctae dignitatis obtinuit, quae in sancto Trophymo primitias nostrae religionis prima suscepit ac postea intra Gallias hoc, quod divino munere fuerat consequuta, studio doctrinae salutaris effudit.*

Arles versucht über das behauptete hohe Alter, eine Vorrangstellung in Südgallien, vor allem gegenüber Vienne, durchzusetzen. Das Zeugnis des Gregor von Tours, der den Episkopat des Trophymus in die Zeit des Decius datiert, gilt als unglaublich²⁹³.

Bereits Anfang des vierten Jahrhunderts wird Arles zu einem wichtigen kirchenpolitischen Zentrum: Der Kaiser beruft im Jahr 314 eine Reichssynode hierhin ein, die die schwierige Donatistenfrage lösen soll²⁹⁴. Den Vorsitz hat Marinus von Arles²⁹⁵. Unabhängig vom Erfolg bzw. Misserfolg des Konzils lässt die Einberufung der Bischöfe nach Arles erkennen, dass die Gemeinde bereits zu Beginn des vierten Jahrhunderts zu Bedeutung gelangt ist²⁹⁶. Diese Entwicklung wird sicher auch durch den zivilen Bedeutungszuwachs der Stadt begünstigt, der seit der Erhebung zur kaiserlichen Residenz und besonders seit der Verlegung des Sitzes der Präfektur zu beobachten ist. Arles ist zu einem wichtigen kirchlichen Sitz geworden; die Christianisierung der Stadt scheint fortgeschritten. Zahlreiche Sarkophage weisen christliche Darstellungen auf. Ihr künstlerischer Wert lässt darauf schließen, dass die städtische Oberschicht bereits im vierten Jahrhundert zu großen Teilen christianisiert ist²⁹⁷.

Das Wachstum der Gemeinde unterstützt Versuche der Arleser Bischöfe, einen Vorrang im gallischen Episkopat zu erlangen. Die spätantike gallische Kirchengeschichte ab dem fünften Jahrhundert wird von ihnen wesentlich geprägt. Der römische Bischof Zosimus²⁹⁸ verleiht im Jahr 417 erstmals Bischof Patroclus von Arles metropolitane Vorrechte über das ganze Gebiet der Viennensis, Narbonensis prima und secunda: Der Bischof von Arles soll allein sog. *litterae formatae* ausstellen, wenn ein Kleriker nach Rom oder anderswohin aufbricht²⁹⁹; zudem sollen Bischofsweihe nicht ohne seine Zustimmung

293 Greg. Tur. *Franc.* 1,30 (MGH Script. Rer. Merov. 1,1,22f. Krusch/Levison).

294 Vgl. Fevrier, *Ville* 147 sowie Frend, *Donatist church* 150–158.

295 Vgl. CCL 148,4 Munier.

296 Vgl. Guyon, *Arles* 602.

297 Vgl. Klauser, *Sarkophage* 26–28. 54–56; Fevrier, *Sarcophages* 317–359; Engemann, *Dreifaltigkeitsdarstellungen* 157–172 und Guyon, *Honorat*.

298 Zosimus versucht mit der Verleihung von Vorrechten an Arles wohl auch, den wachsenden Einfluss Mailands zurückzudrängen und den gallischen Bischofssitz stärker an sich zu binden; vgl. Langgärtner, *Gallienpolitik* 126.

299 Zos. *ep.*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 1 (MGH Ep. 3,5 Gundlach): *Placuit apostolicae sedi, ut, si quis ex qualibet Galliarum parte sub quolibet ecclesiastico gradu ad nos Roma venire contendit vel ad alia terrarum ire disponit, non aliter proficiatur, nisi metropolitani Arelatensis episcopi formatas acceperit, (. . .).*

vorgenommen werden³⁰⁰; die personal an Patroclus verliehenen Rechte büßt Arles sogleich mit dessen Tod wieder ein³⁰¹.

Es dauert bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts, bis im Jahr 450 Leo der Große auf eine Anfrage südgallischer Bischöfe³⁰² hin für Arles erneut Vorrechte bestätigt: Die Gemeinde soll über die Provinz Vienne einen Vorrang ausüben, das konkurrierende Vienne hingegen über das städtische Gemeindegebiet sowie über Valence, Tarentaise, Genf und Grenoble³⁰³. Unter Leos Nachfolgern werden die Vorrechte mit geringen Variationen erneut bestätigt; Anastasius, der Avitus von Vienne zu privilegieren sucht³⁰⁴, markiert nur einen temporären Einschnitt, der gleichwohl auf die fehlende Akzeptanz der Vorrechte hinweist. Im Jahr 513 bestätigt der römische Bischof Symmachus unter Berufung auf seine Vorgänger Caesarius endgültig den Vorrang von Arles³⁰⁵. Nur ein Jahr später wird der Arleser Bischof zum Vikar über sämtliche gallische und hispanische Provinzen bestellt³⁰⁶, verbunden mit der (im Westen erstmaligen) Verleihung des Palliums. Der Vorgang zeichnet Caesarius vor den anderen gallischen Bischöfen aus und bindet ihn zugleich enger an Rom, das damit seine Einflussmöglichkeiten in Gallien wahr³⁰⁷.

Der kirchengeschichtliche Bedeutungszuwachs von Arles dokumentiert sich innerhalb der ersten Jahrhunderte auch in zahlreichen Baumaßnahmen.

300 Zos. *ep.*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 1 (MGH Ep. 3,6 Gundlach): *Iussimus autem: Praecipuam, sicuti semper habuit, metropolytanus episcopus Arelatensium civitatis in ordinandis sacerdotibus teneat auctoritatem, Viennensem, Narbonensem primam et Narbonensem secundam provincias ad pontificium suum revocet.*

301 Vgl. Heijmans, *Arles* 252.

302 *Episcop. ep. ad Leonem papam*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 12 (MGH Ep. 3,17–20 Gundlach).

303 Leo M. *ep.*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 13 (MGH Ep. 3,21 Gundlach): *Valentiae et Tarantasiae et Genavae et Gratianopoli, ut cum eis ipsa Vienna sit quinta, ad cuius episcopum omnium praedictarum ecclesiarum sollicitudo perteneat. Reliquae vero civitatis eiusdem provinciae sub Arelatensis auctoritate et ordinatione consistent; (...).*

304 Vgl. Langgärtner, *Gallienpolitik* 128.

305 Symm. *ep.*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 25 (MGH Ep. 3,36 Gundlach): *Proinde, fratres carissimi, singuli honoris sui sint distributione contenti nec per saecularia patrocina nec per cuiuslibet excusationis optentum illicita praesumptione terminos concessae potestatis excedant* (im Anschluss an die Bestätigung der jurisdiktionellen Vorrechte).

306 Symm. *ep.*: *Epistolae Arelatenses genuinae* 28f. (MGH Ep. 3,41 Gundlach): *Manentibus siquidem his, quae patrum statuta singulis ecclesiis concesserunt, decernimus, ut circa haec, quae tam in Gallica quam in Spania provinciis de causa religionis emergerint, sullertiae tuae fraternitatis invigilet; (...).*

307 Vgl. Langgärtner, *Gallienpolitik* 132; Weckwerth/Schrenk/Zanella, *Pallium* 822.

Durch Kirchen, Baptisterien, Gedächtnisstätten und Klöster entsteht eine christliche Topographie sowohl innerhalb als auch außerhalb der Stadt³⁰⁸. Zwei Bischofskirchen, die alte Kathedrale im Südosten sowie die neue des fünften und sechsten Jahrhunderts, in der Caesarius gepredigt hat³⁰⁹, sind bekannt³¹⁰. Die Basilica Constantia wird nur zur Zeit des Hilarius erwähnt³¹¹, ihre genaue Lokalisierung ist ebenso unklar wie die der Marienkirche und einer Apostelbasilika, in deren Nähe der Bischof nach der Vita Caesarii einen Wohnsitz gehabt haben soll³¹².

Zu den verschiedenen Kirchen kommen mehrere Klostergründungen *intra muros*. An der Stelle der ersten Kathedrale gründet Caesarius ein Nonnenkloster, Aurelianus errichtet ein Mönchs- und ein weiteres Nonnenkloster in der Mitte des sechsten Jahrhunderts³¹³. Unter den christlichen Kultbauten außerhalb der Stadt ist vor allem auf die Basilika des heiligen Genesius aufmerksam zu machen. Prudentius ist der erste, der seinen Kult erwähnt³¹⁴. Rechts der Rhône erinnert zunächst ein Maulbeerbaum, später eine Säule an sein Martyrium, links steht ab der Mitte des fünften Jahrhunderts die genannte Kirche³¹⁵.

Caesarius kommt wahrscheinlich im Jahr 499 erstmals nach Arles³¹⁶. Asketische Übungen als Mönch haben ihn so sehr geschwächt, dass er sich zur Erholung dorthin begibt. Der damalige Bischof Eonius ist ein Verwandter des jungen Mönchs³¹⁷ und nimmt ihn mit Erlaubnis des Lerinser Abtes, deren Mönchsgemeinschaft Caesarius angehört, in den Klerus auf: Die Weihe zum

308 Vgl. Heijmans, *Urbs* 217–219 sowie zu Gallien insgesamt Guyon, *Topographie* 105–128.

309 Vgl. Vit. Caes. Arel. 1,15; 2,16. 29 (SCH 536,166. 266. 284–286 Morin/Delage/Heijmans).

310 Vgl. Fevrier, *Arles* 80–83.

311 Vgl. Vit. Hil. Arel. 13 (SCH 404,120 Jacob): (...), *dum in basilica Constantia sacra sollemnia celebrantur*.

312 Vit. Caes. Arel. 2,24 (SCH 536,280 Morin/Delage/Heijmans): *Haec Arelato ad basilicam apostolorum, ubi ipse metatum habuerat, celebre acta noscuntur*.

313 Vgl. Guyon, *Arles* 607f. sowie zu Baumaßnahmen zur Zeit des Caesarius Hubert, *Topographie* 17–27.

314 Prud. *perist.* 4,35f. (CCL 126,287 Cunningham).

315 Vgl. Fevrier, *Arles* 83; Guyon, *Arles* 608f.

316 Vgl. Nürnberg, *Caesarius* 268.

317 Vgl. Vit. Caes. Arel. 1,10 (SCH 536,160–162 Morin/Delage/Heijmans): *Cumque* (scil. Caesarius) *incolatum civitatis et parentum publicasset originem, congaudens sancta alacritate episcopus* (scil. Eonius) *dixit: Meus es, fili, concives pariter et propinquus: Nam et parentes tuos reminiscor optime, et per consanguinitatem parentali recordatione complector*.

Diakon und Presbyter schließen sich an³¹⁸. Nach einer Zeit als Abt des Klosters vor der Stadt (in Trinquetaille) wird Caesarius im Jahr 502 zum Bischof von Arles geweiht³¹⁹. Sein Episkopat ist zunächst (507/508) durch die fränkische und burgundische Belagerung gekennzeichnet, eine Zeit, in der er wohl auch selbst inhaftiert wird³²⁰. 536 können die Franken endgültig ihre Herrschaft gegen die Ostgoten durchsetzen, die seit 508 Arles und Teile der Provinz besetzt hielten³²¹. Kirchenpolitisch agiert Caesarius weit über Arles hinaus. Nach seiner Bestätigung als Vikar Roms wirkt er durch seinen Vorsitz bei fünf südgalischen Synoden auf eine Vereinheitlichung der kirchlichen Disziplin und Lehre hin (524/536)³²²: „Die Konzilien der Provence werden bis zum Jahr 534 vollständig von Caesarius beherrscht“³²³.

Über das Wirken des Bischofs in Arles selbst und in seiner Diözese informieren seine Predigten. Sie geben Aufschluss über das zeitgenössische Leben der gallischen Christen in ihrer Umwelt und lassen Caesarius' pastorales und kirchendisziplinäres Wirken erkennen.

b Die Stadt und das Leben der Christen

Caesarius' Lehre vom Leben der Christen in der städtischen Umwelt ist von seiner Diabolologie kaum zu trennen³²⁴. Die Menschheit, die seit Adam der Sünde verfallen ist³²⁵, ist in dieser Welt stetig den Versuchungen des Teufels ausgesetzt, der danach trachtet, sie ins Verderben zu führen. Caesarius zitiert ein Wort des 1. Timotheusbriefs: „Eine Seele, die diesen Verlockungen (scil. dem Pomp, dem Luxus und der Begierde) anhängt, ist, obwohl sie lebt, bereits tot“³²⁶ und legt es folgendermaßen aus:

318 Vgl. Vit. Caes. Arl. 1,11 (SCh 536,162 Morin/Delage/Heijmans): *Ilico diaconus, dehinc presbyter ordinatur.*

319 Vgl. Vit. Caes. Arl. 1,13f. (SCh 536,164–166 Morin/Delage/Heijmans) sowie Klingshirn, *Church politics* 85.

320 Vgl. Vit. Caes. Arl. 1,29 (SCh 536,186 Morin/Delage/Heijmans): *Extrahitur domo ecclesiae antistes, atque in palatio artissimae custodiae mancipatur.*

321 Vgl. Pontal, *Synoden* 49.

322 Vgl. Pontal, *Synoden* 49–59; Nürnberg, *Caesarius* 270.

323 Pontal, *Synoden* 49.

324 Vgl. dazu o. S. 148–151.

325 Vgl. Caes. Arl. *serm.* 7,2 (CCL 103,38 Morin): *Quando enim peccavit Adam, tunc in ipso velut exilium huius mundi proiecti sumus.*

326 Caes. Arl. *serm.* 151,8 (CCL 104,621 Morin): *Anima, quae in deliciis est, vivens mortua est;* vgl. 1 Tim. 5,6.

*Isti tales cum exierint de corpore suo, non cum Lazaro ab angelis in Abrahae gremio sublevantur, sed cum divite purpurato ad inferni profunda merguntur*³²⁷.

,Wenn diese (scil. die Sünder, die der Welt ergeben waren) gestorben sind, werden sie nicht mit Lazarus von den Engeln in den Schoß Abrahams erhöht, sondern mit dem reichen Purpurträger zu den Tiefen der Unterwelt hinabgestoßen‘.

Die irdische Welt wird von Caesarius, da sie dämonisch infiziert ist, abqualifiziert. Sie ist, wie er in seiner 151. Predigt ausführt, für den Christen eine Arena, ein Kampfplatz, auf dem er gegen den Teufel zu kämpfen hat, um als Sieger in das Paradies aufgenommen zu werden³²⁸. Daher gilt es, die ‚teuflischen Sünden‘ (*diabolica peccata*) und die ‚todbringenden Verlockungen‘ (*mortiferae delectationes*) zu verachten³²⁹ und sich nie ganz an die Welt zu verlieren. Um seine Aussage zu illustrieren, nutzt der Bischof verschiedene Bilder: *mundum amare, in mundo civem esse* und *in mundo felicitatem quaerere*³³⁰. Er warnt davor, die irdische Welt (*mundus*) mit der letzten zu identifizieren und das irdische Glück für das wahre und ewige zu halten.

Caesarius rekurriert an dieser für seine Anthropologie zentralen Stelle auf die christliche Vorstellung zweier *civitates*, einer irdischen und einer himmlischen. Der Christ hat seine eigentliche *patria* im Himmel (*patria in caelo est*³³¹). Der irdischen Welt erkennt er die Funktion einer Bewährung zu, in der der Christ sich als Fremder gegen die Verlockungen des Teufels zu behaupten habe. Unmittelbar einsichtig ist, dass Caesarius heidnische Verehrungsformen und Kulte mit einem derart am Himmel ausgerichteten Leben für unvereinbar hält. In seiner 13.³³² und 54.³³³ Predigt listet er verschiedene Bräuche auf, die für einen Christen unerlaubt sind und zum Verlust der Taufgnade

327 Caes. Arel. *serm.* 151,8 (CCL 104,621 Morin).

328 Caes. Arel. *serm.* 151,3 (CCL 104,618 Morin): (...), *ut de harena mundi istius, in qua contra diabolum nobis pugnare necesse est, victores nos cum triumpho et exultatione in illa patria paradisi suscipiant.*

329 Caes. Arel. *serm.* 151,3 (CCL 104,618 Morin).

330 Caes. Arel. *serm.* 151,2 (CCL 104,618 Morin).

331 Caes. Arel. *serm.* 151,2 (CCL 104,618 Morin); Beck, *Pastoral care* 271; vgl. Caes. Arel. *serm.* 7,2 (CCL 103,38 Morin) sowie zur Vorstellung auch Perkins, *Identities* 32 (mit früheren Belegen).

332 Caes. Arel. *serm.* 13,5 (CCL 103,67f. Morin).

333 Caes. Arel. *serm.* 54,5 (CCL 103,238f. Morin).

führen³³⁴: Bei der Verehrung von Quellen und Bäumen, bei heidnischen Divinationsformen und Gesängen ist der kultische Kontext manifest. Der dichotomischen Weltsicht zufolge sind diese, weil nicht christlich, dem Teufel und seinen Dämonen zuzurechnen³³⁵.

Im 151. Sermo zeigt Caesarius zudem, dass es ihm um eine innere, christliche Ausrichtung des Lebens geht. Die bereits zitierten *peccata* und *delectationes* beziehen sich negativ auf eine ausschließliche Verhaftung in dieser Welt, hinter der Caesarius das Wirken des Teufels vermutet³³⁶. Es zeigen sich Ansätze einer Spiritualisierung des Sündenbegriffs, die auf die Ausrichtung des Lebens insgesamt zielen.

Eine Orientierung für ein wahrhaft christliches Leben bietet nach Caesarius das Mönchtum. Es markiert das Ideal und die größtmögliche Annäherung an die himmlische *civitas*. ‚His model for this Christian community was the monastery, which stood for him, as it had for Augustine, as an image of the city of God on earth‘, konstatiert Klingshirn³³⁷. Von seiner eigenen Lebensweise als Mönch geprägt, versucht Caesarius, Aspekte des monastischen Lebens in der Form konkreter Anforderungen auf die Arleser Gemeinde zu übertragen: Zu ihnen gehören das Fasten³³⁸, das private Gebet³³⁹ und die Einrichtung des Stundengebets in der Kathedrale³⁴⁰. Zwar verraten Abschnitte in seinen Predigten, dass er, auch aufgrund von Einwänden aus der Gemeinde, um Schwierigkeiten der Umsetzung weiß, dennoch will er vom Mönchtum als leitendem Ideal für jeden Christen nicht abrücken³⁴¹. Ein Leben, das von monastischen Grundsätzen geleitet wird, soll den Gläubigen zur *imitatio Christi* führen³⁴².

334 Caes. Arel. *serm.* 13,5 (CCL 103,68 Morin): (...), *quia quicumque fecerit hoc malum, perdit baptismi sacramentum*.

335 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 47,5 (CCL 103,214 Morin): *Nemo se decipiat, fratres, duo enim loca sunt, tertius non est ullus: Qui cum Christo regnare non meruerit, cum diabolo absque ulla dubitatione peribit*.

336 Caes. Arel. *serm.* 151,2–4 (CCL 104,618f. Morin).

337 Klingshirn, *Caesarius* 181.

338 Caes. Arel. *serm.* 10,3 (CCL 103,53 Morin): *Ieiunium amate; serm.* 44,4 (CCL 103,197 Morin): *Nec te pigeat frequentius ieiunare, (...)*.

339 Caes. Arel. *serm.* 100,4 (CCL 103,409 Morin): (...), *ut tamen lectioni et orationi, etsi non semper, certe vel frequenter insistant*.

340 Caes. Arel. *serm.* 86,5 (CCL 103,356 Morin); *serm.* 196,2 (CCL 104,792 Morin): *Et ideo rogo vos, fratres carissimi, ad vigiliis maturius surgite; ad tertiam, ad sextam, ad nonam ante omnia convenite*.

341 Vgl. die Argumentation Caes. Arel. *serm.* 37,1 (CCL 103,162f. Morin).

342 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 35,2 (CCL 103,152f. Morin).

Leittugenden des christlichen Lebenswandels sind Keuschheit³⁴³ und Feindesliebe³⁴⁴. Sie werden als Charakteristika den Vergnügungen und Sünden dieser Welt antithetisch gegenübergestellt: Jene führen zu Christus in den Himmel, diese zum Teufel in die Unterwelt³⁴⁵. Die höchste Tugend ist die *caritas*; sie bezeichnet Caesarius als *fundamentum omnium bonorum*, als ‚Grundlage alles Guten‘³⁴⁶. Ihr steht negativ die *cupiditas* gegenüber, die die Wurzel allen Übels ist (vgl. 1 Tim. 6,10)³⁴⁷. Die *caritas* beinhaltet zwar die Feindesliebe, geht aber in dieser nicht auf. Wie sie wirkt, zeigt Caesarius ebenfalls in seiner 23. Predigt: Sie manifestiert sich in der Nächstenliebe zu allen Menschen, die der Selbstliebe entspricht ([scil. unusquisque] *et omnes homines sicut seipsum diligit*). Sie zeigt sich im Gebet für die Schlechten wie für die Guten. Die *caritas* macht den Armen reich, ihr Fehlen hingegen den Reichen arm. In Anlehnung an 1 Joh. 4,8. 16 folgert Caesarius: *Caritas deus est* und fragt: ‚Was kann dem Armen fehlen, wenn er es aufgrund seiner *caritas* verdient hat, Gott zu haben?‘³⁴⁸

Die *caritas*, die höchste Tugend, wird beispielhaft von den Märtyrern verwirklicht. Ihnen erkennt Caesarius eine wichtige Beispielfunktion zu, an denen der Christ ablesen könne, dass die an ihn hinsichtlich seines Lebenswandels gestellten Forderungen umsetzbar seien:

*Forte etiam et hoc obicere volunt, ut dicant se Christum imitari non posse. Ecce tibi loquor, o homo, quicumque dicis quod in amore inimicorum non possis imitari dominum tuum. Certe beatus Stephanus homo erat, et non deus; hoc erat, quod et tu*³⁴⁹.

‚Auch wollen sie (scil. manche Christen) vielleicht das entgegenhalten, nämlich dass sie sagen, sie könnten Christus nicht nachahmen. Siehe, ich sage dir, Mensch, der du, ganz gleich wer du bist, sagst, du könntest deinen Herrn in der Liebe zu den Feinden nicht nachahmen: Der hl. Stephanus war doch ein Mensch und kein Gott; er war das, was auch du bist‘.

343 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 151,4 (CCL 104,619 Morin): *Diabolus per adulterium providet unius horae libidinis delectationem, ut occidat animam inmortalem: Christus tibi commendat castitatem paucorum dierum quibus vivis in mundo, ut tibi similitudinem angelorum reddat in caelo; serm.* 151,7 (CCL 104,620 Morin): *Et ideo, fratres carissimi, ut possimus omnia peccata deo adiuvante evadere, studeamus caritatem integram custodire, (...).*

344 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 151,7 (CCL 104,620 Morin): (...) *studeamus (...)* *et non solum amicos sed etiam inimicos diligere, omnibus bene velle, (...); serm.* 35,3 (CCL 103,153 Morin).

345 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 151,4 (CCL 104,619 Morin).

346 Caes. Arel. *serm.* 23,1 (CCL 103,104 Morin); vgl. Arnold, *Caesarius* 124.

347 Caes. Arel. *serm.* 23,1 (CCL 103,104 Morin).

348 Caes. Arel. *serm.* 23,4 (CCL 103,106 Morin): *Quid pauperi deesse poterit, si per caritatem deum habere meruerit?*

349 Caes. Arel. *serm.* 220,1 (CCL 104,871 Morin).

Stephanus wird bei Caesarius zu einem Exempel des christlichen Lebens. Die auch für Arles wichtige Märtyrerverehrung³⁵⁰ nutzt der Bischof in paränetischer Intention, und das Leben der Heiligen wird wie das der Mönche zum Maßstab des christlichen Lebens überhaupt³⁵¹.

Den Christen seiner Stadt und des Umlandes stellt Caesarius in seinen Predigten die Konzeption eines christlichen Lebens vor Augen, das ganz am Himmlischen ausgerichtet ist. Konkrete Vorgaben (Fasten, Gebetszeiten) sowie einzelne Tugenden (Keuschheit, *caritas*) dienen als Leitlinien und Ideale, an denen sich der Christ orientieren und die er in sein Leben integrieren soll. In dieser Welt, daran lässt Caesarius keinen Zweifel, ist der Christ nur Pilger³⁵². Die irdische Welt dient der Bewährung für die Menschen, die seit Adam der Sünde verfallen sind. Der Teufel lockt mit Luxus und Sünde und versucht so, die Menschen endgültig auf seine Seite zu ziehen. Aus dieser antithetischen Grundkonzeption der beiden *civitates* resultiert für Caesarius ein christlicher Rückzug aus bzw. eine Reserviertheit gegenüber dieser Welt, eine Abgrenzung, die, auch wenn sie nicht total ist (die Interpretation der Welt als *arena* macht dies unwahrscheinlich³⁵³), so doch alle Bereiche auszuschließen sucht, die der Einflussphäre des Teufels zuzurechnen sind.

c *Das Verhältnis zu den Nichtchristen*

Für Arles lassen sich im sechsten Jahrhundert neben Christen drei weitere städtische Gruppen unterscheiden: Heiden, Juden und Häretiker. Caesarius nennt sie in mehreren Predigten³⁵⁴. Im Folgenden ist das Verhältnis von Christen und Heiden sowie von Christen und Juden näherhin darzustellen. Die Forschungsperspektive ist dabei von der Frage geleitet, wie das von Caesarius

350 Vgl. Beck, *Pastoral care* 289. 297. 314.

351 Vgl. Niebergall, *Geschichte* 223; Beck, *Pastoral care* 310 sowie für Stephanus und Jacobus Caes. Arel. *serm.* 37,3 (CCL 103,164 Morin).

352 Zum asketischen und besonders monastischen Ideal des Fremdseins in der Welt vgl. Fascher, *Fremder* 344f.

353 Vgl. die Aufforderung, sich mit dem Nachbarn (gleich, ob Heide, Jude oder Häretiker) über den Glauben auszutauschen und ihn zur Konversion zu bewegen, Caes. Arel. *serm.* 180,1 (CCL 104,730 Morin).

354 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 157,4 (CCL 104,643 Morin): *Rogo vos, fratres, nolite hoc transitorie cogitare, nec credatis quod hoc de iudeis tantum aut paganis vel haereticis fuerit dictum; sed definitissime credite quia hoc christiani et catholici, qui in malo opere perseverare voluerint, audituri sunt; serm.* 180,1 (CCL 104,731 Morin); auch *serm.* 139,7 (CCL 103,575 Morin): *Nos vero, fratres, quibus deus tantum boni conferre dignatus est, ut nec de iudeis nec de aliquibus hereticis nasceremur, sed catholicae ecclesiae filii esse mereremur, (...).*

skizzierte christliche Leben in einer antiken multireligiösen Metropole verwirklicht wird.

α Christen und Heiden

In einer Studie über Caesarius und das Fortleben heidnischer Bräuche im sechsten Jahrhundert gelangt Pierre Audin zu folgendem Fazit:

Donc, non seulement un paganisme diffus existe partout, à la ville comme à la campagne, mais au VI^e siècle encore, comme dans beaucoup d'autres régions de la Gaule, le christianisme semble assez mal implanté, du moins dans les esprits³⁵⁵.

Audins Beurteilung der religiösen Situation in Arles ist eindeutig, sowohl hinsichtlich des Fortlebens des Heidentums als auch der Einwurzelung des Christentums: Die alte Religion scheint gut etabliert, die neue hingegen kaum über eine oberflächliche Ausbreitung hinausgekommen³⁵⁶. In der Tat lassen die Predigten des Caesarius erkennen, dass heidnische Bräuche, Kulte und Vorstellungen in der Stadt und auf dem Land zahlreich fortbestehen³⁵⁷. Dabei sind mit Lebenswelt und Kult zwei Bereiche zu unterscheiden, in denen Christen an ihnen partizipieren; Überschneidungen zwischen beiden Bereichen sind naturgemäß zahlreich.

Caesarius erwähnt in seinen Predigten an mehreren Stellen, dass Christen am fünften Tag der Woche aus Verehrung gegenüber Jupiter ihre Arbeit ruhen lassen. Frauen wollten an diesem Tag weder Webstuhl noch Spindel bedienen³⁵⁸, und auch Männer unterbrächen die Arbeit³⁵⁹. Entscheidend ist für Caesarius die religiöse Begründung der Arbeitsruhe: *in honore Iovis*. Auch der Wochenrhythmus mancher Christen ist demnach nicht durch einen christlichen, sondern einen heidnisch-religiösen Zyklus geprägt³⁶⁰.

Christen erweisen zudem vor dem Antritt einer Reise dem Gott ihre Ehre (Opfer?), nach dem der jeweilige Wochentag benannt ist (*dies solis, dies lunae, dies Martis* usw.). Sie beobachteten sorgfältig, an welchem Tag

355 Audin, *Césaire* 337.

356 Vgl. Voog, *Péché* 1077–1080; Delage, *Césaire* 131–142.

357 Vgl. Arnold, *Caesarius* 169f.

358 Caes. Arel. *serm.* 52,2 (CCL 103,230f. Morin): (...) *dicantur adhuc esse aliquae mulieres infelices, quae in honore Iovis quinta feria nec telam nec fusum facere vellent*.

359 Caes. Arel. *serm.* 13,5 (CCL 103,68 Morin): *Isti enim infelices et miseri, qui in honore Iovis quinta feria opera non faciunt*, (...).

360 Vgl. Harmening, *Superstitio* 162f.

sie sich aufmachten, so berichtet Caesarius³⁶¹. Die Christen glauben an die Wirksamkeit der heidnischen Götter; in der Intention der Ehrerweisung liegen die Übelabwehr und die Bitte um göttliches Reisegeleit. Caesarius muss eigens darauf hinweisen, dass Sonne und Mond von Gott zum Dienst für die Menschen geschaffen, und Mars, Mercur, Jupiter, Venus und Saturn einst einfache Menschen gewesen seien, die nur aufgrund ihres Ruhms posthum als Götter verehrt würden³⁶².

Ein Bereich, der in der gesamten Antike kaum von Kult und Magie zu trennen ist und also stets von religiösen Konnotationen begleitet wird, ist die Heilkunde. Die Kirche stand daher ihrer Praktizierung und Anwendung oft skeptisch gegenüber³⁶³. Caesarius berichtet davon, dass Mütter Wahrsager um Rat bitten, wenn ihre Kinder erkrankt sind³⁶⁴. Das Heilverfahren ist mit magischen Sprüchen (*aliqui caracteres*³⁶⁵) und Formeln (*praecantationes*) verbunden, letztere werden verschriftlicht und um den Hals des Erkrankten gelegt³⁶⁶. – Eine solche Heilkunde ist dem Teufel zuzuschreiben. In seinem 184. Sermo erzählt Caesarius die fiktive Geschichte der Versuchung eines kranken Christen. Drei Anhänger des Teufels treten an ihn heran und versuchen, ihn zum Gebrauch magischer Heilmittel zu überreden³⁶⁷. Über Erfolg oder Misserfolg der Anhänger des Teufels wird nichts berichtet, Caesarius löst die Szene vielmehr auf und warnt:

Solet etiam diabolus in hac parte decipere negligentes et tepidos christianos, (...) ³⁶⁸.
 ‚Auch der Teufel täuscht gewöhnlich in diesem Bereich (scil. der Heilkunde) die nachlässigen und schwachen Christen‘.

Derjenige, der einer Heilung mit diesen Mitteln zustimmt, weist Christus zurück, indem er mit dem Teufel einen Pakt schließt³⁶⁹. Die körperliche Heilung ist in diesem Fall für den Bischof mit dem ewigen Tod verbunden.

361 Caes. Arel. *serm.* 193,4 (CCL 104,785 Morin): *Nonnulli enim in haec mala labuntur, ut diligenter observent qua die in itinere exeant.*

362 Caes. Arel. *serm.* 193,4 (CCL 104,785 Morin).

363 Vgl. Frings, *Medizin* 14f.

364 Caes. Arel. *serm.* 52,5 (CCL 103,232 Morin).

365 Zum Aufkommen der Bezeichnung vgl. Konda, *Discernement* 39.

366 Caes. Arel. *serm.* 52,5 (CCL 103,232 Morin): (...) *offeramus aliquos caracteres, aliquas praecantationes adpendamus ad collum.*

367 Caes. Arel. *serm.* 184,4 (CCL 104,750 Morin).

368 Caes. Arel. *serm.* 184,4 (CCL 104,750 Morin).

369 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 184,4 (CCL 104,751 Morin).

Auf Christen üben besonders die Feste ihrer Umwelt eine faszinierende Anziehungskraft aus. Sie sind ein gesellschaftliches Ereignis und dienen dem Austausch. Das öffentliche Leben wird durch sie geprägt und der Jahresablauf durch sie maßgeblich strukturiert, so dass hier eine Absonderung schwer durchzusetzen ist³⁷⁰. Unter den zahlreichen heidnischen Festen ist das Neujahrsfest besonders populär. Es verwundert daher nicht, dass Caesarius sich mit ihm gleich in zwei Predigten (192f.³⁷¹) auseinandersetzt.

Das Neujahrsfest scheint in Arles sowohl in der Stadt als auch auf dem Land gefeiert worden zu sein³⁷². Die Feierlichkeiten, die sich über mehrere Tage erstrecken³⁷³, gelten als besonders maßlos und ausschweifend. Caesarius kritisiert die an diesem Tag übliche Verkleidung. Getaufte Christen legen sich eine ‚eheblicherische Gestalt‘ (*forma adultera*) und ein ‚grässliches Aussehen‘ (*species monstrosa*) zu³⁷⁴. Sie verkleiden sich mit Fellen und ziehen sich Köpfe von wilden Tieren über³⁷⁵. Männer kleiden sich mit den Tuniken der Frauen, die natürlichen Grenzen zwischen den Geschlechtern scheinen nivelliert³⁷⁶. Der Arleser Bischof übt auch an den ‚schimpflichen Gesängen‘ Kritik (*turpes cantus*³⁷⁷), die an diesen Tagen zu hören seien (*turpis* scheint sich hier auf die Liedinhalte zu beziehen, die frivol und sittenlos sind³⁷⁸). Insgesamt ist für ihn das ganze Geschehen vom Teufel und den Dämonen initiiert: Die, die diese Feiern begehen, geraten in schwere Sünde, begeben sich in die Einflussosphäre des Widersachers Gottes und fallen ab³⁷⁹.

Der religiöse Zusammenhang der Kalenden des Januars weist bereits auf den Kult im engeren Sinn, den zweiten Bereich, in dem Christen mit ihrer heidnischen Umwelt in Kontakt treten bzw. bleiben und traditionelle Verehrungsformen bewahren. Unter den Christen bestehen heidnische Quell- und

370 Vgl. Schöllgen, *Integration* 393f.

371 CCL 104,779–786 Morin.

372 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 216.

373 Zur Ausgestaltung der Tage vgl. Meslin, *Fête* 51–93; Wallraff, *Neujahr* 880–883. 887f.

374 Caes. Arel. *serm.* 192,2 (CCL 104,780 Morin).

375 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 192,2 (CCL 104,780 Morin): *Alii vestiuntur pellibus pecudum; alii adsument capita bestiarum; serm.* 193,1 (CCL 104,783 Morin) sowie zur Verkleidung an Neujahr Arbesmann, *Cervuli* 89–119 und Harmening, *Superstitio* 135–140.

376 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 192,2 (CCL 104,780 Morin): *Iam vero illud quale vel quam turpe est, quod viri nati tunicis muliebribus vestiuntur, et turpissima demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant, non erubescens tunicis muliebribus inserere militares lacertos: Barbatas facies praeferunt, et videri se feminas volunt* und Arnold, *Caesarius* 174.

377 Caes. Arel. *serm.* 193,1 (CCL 104,783 Morin).

378 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 833 s. v. turpitude.

379 Vgl. Meslin, *Fête* 96.

Baumkulte fort³⁸⁰. Sie begeben sich, wie ihre heidnischen Nachbarn, zu Bäumen, um Gelübde abzulegen, und zu Quellen, um Gebete zu sprechen³⁸¹. Sie pflegen die Vogelschau. Wenn sich eine Mondfinsternis ereignet, erheben manche von ihnen lautes Geschrei und Getöse, weil sie, so Caesarius, nach Überredung durch die Heiden glaubten, das Geschehen dadurch positiv zu beeinflussen³⁸².

Merkmale einer immer noch lebendigen heidnischen Religionspraxis sind auch Altäre und Heiligtümer, die sich auf Feldern und Landgütern, besonders in der Umgebung von Arles, finden³⁸³. Sie sind ein beliebter Anziehungspunkt für Christen. Caesarius fordert die Eigentümer dazu auf, die Heiligtümer zu zerstören³⁸⁴ und die auf ihnen stehenden heiligen Bäume zu fällen³⁸⁵. Doch auch nach ihrer Zerstörung gelten sie manchen Christen als so heilig, dass sie sich weigern, das Holz als Brennstoff zu verwenden³⁸⁶. Christlicher und heidnischer Kult verbinden sich in Formen einer Doppelobservanz. Christen suchen sowohl die Kirche als auch heidnische Quellen und Heiligtümer auf; letztere sogar häufiger als das Gotteshaus, wie Caesarius eingestehen muss³⁸⁷.

Nach Ausweis der Predigten des Caesarius lassen sich im lebensweltlichen Alltag wie auch im engeren Bereich des heidnischen Kultes noch zahlreiche Verbindungen von Christen mit den Heiden ihrer Umwelt feststellen. Der christliche Kult scheint im Bewusstsein der Gläubigen weithin nur neben den heidnischen getreten zu sein, ihn aber nicht abgelöst zu haben. Eine gleichzeitige Beobachtung von heidnischer und christlicher religiöser Praxis ist die Folge. Die Arbeitsunterbrechung am fünften Tag der Woche, dem Tag Jupiters, zeigt zudem, dass die alte Religion bei einigen Christen bis in den Wochenzyklus hinein vorherrschend ist. Details über die Beobachtung von Wochentagen bei der Reise und aus dem Bereich antiker Heilverfahren verstärken den Eindruck, dass im sechsten Jahrhundert in Arles noch mit einem sehr lebendigen ‚Heidentum‘ zu rechnen ist³⁸⁸.

380 Vgl. Konda, *Discernement* 20–25.

381 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 14,4 (CCL 103,71 Morin): *Nolite ad arbores vota reddere; nolite ad fontes orare*; vgl. *serm.* 53,1 (CCL 103,233 Morin).

382 Caes. Arel. *serm.* 52,3 (CCL 103,231 Morin).

383 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 54,5 (CCL 103,239 Morin): *Et ideo quicumque aut in agro suo, aut in villa, aut iuxta villam aliquas arbores aut aras vel quaelibet fana habuerit, (...)*; Arnold, *Caesarius* 154. 157.

384 Vgl. Konda, *Discernement* 25.

385 Caes. Arel. *serm.* 14,4; 53,2 (CCL 103,72. 234 Morin).

386 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 54,5 (CCL 103,239 Morin).

387 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 53,1 (CCL 103,233 Morin); vgl. *serm.* 19,4 (CCL 103,89f. Morin).

388 Vgl. Voog, *Péché* 1079; Markus, *Caesarius* 156f. sowie in Bezug auf Neujahrsfeiern Wallraff, *Neujahr* 888.

β Christen und Juden

Caesarius von Arles hat in den Jahren 506 (gemeinsam mit Alarich II.) und 524/533 insgesamt sechs Synoden einberufen. Unter ihnen befasst sich nur eine mit judenrechtlichen Bestimmungen: Das Konzil von Agde vJ. 506 erlässt in den Kanones 34 und 40 zwei hierher gehörende Normen. Nach Kanon 34 sollen Juden, die zum Christentum konvertieren wollen, zur Erprobung ein (vergleichsweise kurzes) achtmonatiges Katechumenat absolvieren, bevor sie die Taufe empfangen. Eine Verkürzung sehen die Konzilsväter bei Todesgefahr vor³⁸⁹. Der Wortlaut der Bestimmung lässt erkennen, dass Juden in der Vergangenheit auch ohne oder nach einer kürzeren Katechumenatszeit aufgenommen wurden³⁹⁰; die Konversion von Juden scheint nicht unüblich und daher einer kirchenrechtlichen Regelung zu bedürfen.

Kanon 40 untersagt Klerikern wie Laien, mit Juden Tischgemeinschaft zu haben. Als Begründung dient, dass Juden ihrerseits Speisen von Christen verschmähten³⁹¹. – Im Hintergrund der disziplinären Einschärfung steht ein offenbar recht unkomplizierter Umgang mancher Christen mit ihren jüdischen Mitbürgern; die Anlässe der Tischgemeinschaft werden vom Kanon nicht ausgeführt. Unklar ist, ob damit Feste im engeren Sinn oder schlichte gemeinsame Essen gemeint sind. Die Bischöfe gehen in ihrer Bewertung des Verhältnisses der beiden Religionsgruppen von einer grundsätzlichen Konkurrenzsituation aus.

Die Kanones 34 und 40 des Konzils von Agde sind die einzigen Bestimmungen, die sich auf von Caesarius einberufenen Synoden mit judenrechtlichen Fragen befassen. Sie lassen jüdische Konversionen sowie allgemeine gesellschaftliche Kontakte zwischen Christen und Juden erkennen. Insgesamt ist es gleichwohl erstaunlich, dass auf den Synoden der Jahre 524/533 keine weiteren Bestimmungen dieser Art folgen, und das, obwohl in Arles als antikem Handelszentrum wohl Juden lebten³⁹². Es scheint demnach kein Konfliktpotential

389 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 34 (CCL 148,207f. Munier): *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide venire noscuntur, tunc demum baptismatis gratiam mereantur. Quod si casu aliquo periculum infirmitatis intra praescriptum tempus incurrerint, et desperati fuerint, baptizentur.*

390 Vgl. Mikat, *Caesarius* 10.

391 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 40 (CCL 148,210 Munier): *Omnes deinceps clerici sive laici iudaeorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquis excipiat: Quia cum apud christianos cibus communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a christianis sumi; cum ea, quae apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse catholici quam iudei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi vero a nobis oblata contemnunt; vgl. zur Interpretation o. S. 210–213.*

392 Vgl. Courreau, *Césaire* 92; Blumenkranz, *Origines* 14.

bestanden zu haben, das neben zeitgenössischen zivilen Gesetzen kirchlicherseits zu behandeln gewesen wäre³⁹³.

Die Predigten des Caesarius, die als umfangreiche Quelle für das Leben der Christen in der paganen Umwelt dienten, schweigen weitgehend über Beziehungen zu Juden. Es gibt nur wenige Stellen, an denen sich (teilweise auch nur beiläufige) Informationen finden. Wenn der Arleser Bischof sich mit dem Judentum befasst, so geschieht dies zumeist im Kontext der Exegese, ohne einen direkten zeitgeschichtlichen Zusammenhang erkennen zu lassen. Durch die Ersten der Juden (*principes iudaeorum*) etwa habe es der Teufel erreicht, dass Pilatus Christus zum Tode verurteilte³⁹⁴, Juden seien es gewesen, die gerufen hätten: *Crucifigatur, crucifigatur*, ‚Er soll gekreuzigt werden, er soll gekreuzigt werden!‘³⁹⁵. Für Caesarius sind es demnach historisch Juden, die für den Kreuzestod Christi verantwortlich sind³⁹⁶.

Berichte des Alten Testaments werden geistig auf das Verhältnis von Christus zur Synagoge und zur Kirche ausgelegt: So wie Isaak seine Frau Rebecca über den Verlust ihrer Mutter hinweggetröstet habe³⁹⁷, so habe die Kirche Christus über den Verlust der Synagoge getröstet³⁹⁸; so wie sich Mose fern ab von der Heimat mit einer Äthiopierin verbunden habe³⁹⁹, so habe sich Christus mit der Kirche vermählt⁴⁰⁰. Die Juden gelten Caesarius als blind⁴⁰¹;

393 Zu Caesarius und den Juden vgl. Mikat, *Caesarius* 7–38.

394 Caes. Arel. *serm.* 12,4 (CCL 103,56 Morin): *Circumcursante igitur diabolo, operante per iudam, per reges terrae, per principes iudaeorum, qui in unum convenerunt ad Pilatum adversus dominum et adversus Christum eius, damnatur Christus ad mortem.*

395 Caes. Arel. *serm.* 40,3 (CCL 103,179 Morin): *Quod licet in mysterio factum fuerit, et significaverit domini passionem, quando iniridentes iudaei clamaverunt crucifigatur, crucifigatur, (...).*

396 Caes. Arel. *serm.* 88,5 (CCL 103,364 Morin): *Hoc tunc impletum est, quando populus iudaeorum Christum dominum crucifixit.*

397 Vgl. Gen. 24,67.

398 Caes. Arel. *serm.* 85,5 (CCL 103,352 Morin): *Accepit ergo Isaac Rebeccam, et in tantum dilexit, ut tristitiam, quae de morte matris acciderat, temperaret: Accepit Christus ecclesiam, et in tantum dilexit, ut dolorem, qui de perditione matris synagogae acciderat, amore ecclesiae temperaret.*

399 Vgl. Ex. 2,15. 21.

400 Caes. Arel. *serm.* 95,2 (CCL 103,390 Morin): *Moyse derelinquit populum suum, et in longinquis regionibus Aethiopissae coniungitur: Et Christus derelicto populo iudaeorum de extremis regionibus ecclesiae sociatur.*

401 Caes. Arel. *serm.* 118,6 (CCL 103,496 Morin): *Excaecatio autem Samson illos indicat, qui infidelitate caecati Christum nec virtutes operantem, nec ascendentem ad caelestia cognoverunt; caecitas ergo, quam intulerunt, caecitatem iudaeorum significabat; serm. 142,5 (CCL 103,585 Morin).*

ihr Fall habe sich, wie beim Teufel, dessen Söhne sie jetzt seien⁴⁰², aufgrund ihres Hochmuts ereignet⁴⁰³. Sie, die vormalig erwählt gewesen seien, gehörten nun zu den Versmähten⁴⁰⁴. Mehrfach findet sich bei ihm die Phrase der *infelices iudaei*, der jämmerlichen Juden⁴⁰⁵.

Auch wenn bei Caesarius ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber Juden spürbar ist⁴⁰⁶, so ist seine antijüdische Polemik nicht mit der eines Johannes Chrysostomus zu vergleichen, sein Ton ist moderater. Im Alltag der Gemeinde will Caesarius zudem nicht jeden Kontakt unterbinden, im Gegenteil. In seinem 104. Sermo fordert er dazu auf, Juden und Heiden das *mysterium christianae religionis* darzulegen⁴⁰⁷, und hofft, durch einen christlichen Lebenswandel Konversionen oder zumindest die Nachahmung des christlichen Lebensstils stimulieren zu können⁴⁰⁸.

Die verschiedenen Stellen, an denen sich Caesarius mit dem Judentum befasst, lassen sich im Wesentlichen zwei thematischen Kontexten zuordnen. Zunächst erkennt Caesarius Juden eine heilsgeschichtliche Funktion zu: Sie sind das erstausgewählte Volk, das aber aufgrund seines fehlenden Glaubens an Christus von Gott abgefallen ist, sich in den Bereich des Teufels begeben hat und seitdem in Blindheit abseitssteht. Hier bewegt sich Caesarius in zu seiner Zeit schon topischen antijüdischen Deutungsmustern.

Sodann finden sich in den Sermones Aussagen, die undeutliche Informationen über Kontakte zwischen Juden und Christen im sechsten Jahrhundert enthalten. Sie sind durch die Kanones des Konzils von Agde zu ergänzen. Hier untersagt Caesarius zwar die wechselseitige Tischgemeinschaft, fordert aber gleichzeitig Christen dazu auf, Juden zu missionieren. Konversionen sind das Ziel, über deren genaueren Ablauf Kanon 34 informiert. Den Häretikern zieht

402 Caes. Arel. serm. 82,1 (CCL 103,337 Morin): *Nam sicut iudaei per infidelitatem degeneres facti ex filiis Abrahæ filii diaboli et progenies viperarum sunt in evangelio appellati, ita (...).*

403 Caes. Arel. serm. 125,2 (CCL 103,519 Morin): (...) *non solum populum iudaeorum per superbiam cecidisse; serm. 127, 3 (CCL 103,526 Morin).*

404 Caes. Arel. serm. 95,6 (CCL 103,391 Morin).

405 Caes. Arel. serm. 13,3 (CCL 103,66 Morin); serm. 83,1 (CCL 103,340 Morin); serm. 102,3 (CCL 103,422 Morin); serm. 125,1 (CCL 103,519 Morin) u. ö.

406 Vgl. Mikat, *Caesarius* 34. 36.

407 Caes. Arel. serm. 104,6 (CCL 103,432 Morin): *Haec enim si, ut credimus, volueritis memoriter retinere, non solum iudaeis, sed etiam paganis mysterium christianae religionis, quotienscumque locus vel oportunitas fuerit, evidenter poteritis exponere.*

408 Caes. Arel. serm. 104,6 (CCL 103,433 Morin): *Sed tam iusta sit conversatio nostra, ut iudaei vel pagani, secundum evangelium, videntes nostra opera bona glorificent patrem nostrum qui est in caelis, et ad fidem nostram confugere, vel exemplum vitae nostrae desiderent imitari.*

Caesarius die Juden vor⁴⁰⁹. Es stellt sich insgesamt der Eindruck ein, dass Juden und Christen in Arles weitgehend unproblematisch nebeneinander leben. Konflikte wie auch die Gefahr des Abfalls von Christen zum Judentum scheinen nicht zu bestehen.

d *Die bischöfliche Pastoral*

Caesarius von Arles lässt in seinen Predigten keinen Zweifel daran, dass Christen, die zu Quellen und Bäumen gehen, um zu beten, die Kultstätten aufsuchen und an heidnischen Festen teilnehmen, sich in den Bereich des Teufels begeben und dadurch abfallen. In seinem 53. Sermo macht der Bischof dies besonders deutlich:

*Et hoc scitote, fratres carissimi, quia omnis homo, quando baptizatur, de grege diaboli et ab exercitu illius separatur. Quod si postea ad ista (...) sacri-legia celebranda redierit, statim <a> Christo deseritur, et iterum a diabolo occupatur*⁴¹⁰.

„Und das wisst, liebste Brüder, dass jeder Mensch, wenn er einmal getauft wird, von Herde und Heer des Teufels getrennt wird. Wenn er aber später zur Feier dieser Frevel (...) zurückgekehrt ist, wird er von Christus sofort zurückgelassen und erneut vom Teufel in Besitz genommen“.

Die dichotomische Weltsicht des Bischofs kennt nur einen Bereich Gottes, dem ein Bereich des Teufels antithetisch gegenübersteht⁴¹¹: Die *arae*, *auguria*, *convivia* und *strenae*, Charakteristika eines heidnischen Lebenswandels, sind daher als diabolisch zu qualifizieren und dem gläubigen Christen untersagt⁴¹². Doch so sehr Caesarius gegen die heidnische Fest- und Lebenskultur seiner Zeit polemisiert, so sehr verdeutlichen die ausgewerteten Predigten, dass ihr auch die Christen zahlreich verpflichtet bleiben.

Caesarius wendet sich von diesen Gläubigen nicht ab. Zwar äußert er an manchen Stellen, dass idolatrische Christen mit Buße und Exkommunikation zu bestrafen seien⁴¹³, grundsätzlich aber steht ein pastorales Programm im

409 Vgl. Courreau, *Césaire* 103.

410 Caes. Arel. *serm.* 53,2 (CCL 103,234 Morin).

411 Zum Phänomen vgl. Kahlos, *Debate*.

412 Vgl. Morichetti, *Predicazione* 108f.

413 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 50,1 (CCL 103,225 Morin): *Qui enim filacteria facit, et qui rogant ut fiant, et quicumque consentiunt, toti pagani efficiuntur; et, nisi dignam egerint paenitentiam, non possunt evadere poenam*; Voog, *Péché* 1078 sowie zu Caesarius' Bußdisziplin insgesamt Munier, *Pastorale* 235–244.

Vordergrund, mit dem er versucht, das Fortleben heidnischer Bräuche und Kulte einzudämmen und die Zugehörigkeit zur Kirche auch bei diesen Christen zu bewahren: Depaganisierung und Christianisierung, die beiden Begriffe sind wie schon bei Johannes Chrysostomus geeignet, den pastoralen Ansatz des Bischofs zu charakterisieren⁴¹⁴. Caesarius intendiert eine Aufhebung des Heidentums und seiner Praktiken (Depaganisierung) genauso wie eine positive Einschärfung christlicher Riten und Inhalte (Christianisierung), um einer oberflächlichen Einwurzelung des Christentums in Gallien zu begegnen⁴¹⁵.

Die vielleicht radikalste Form der Depaganisierung ist die Zerstörung heidnischer Kultstätten. Caesarius fordert dazu auf, Tempel gewaltsam aufzuheben und heilige Bäume bis zur Wurzel zu fällen⁴¹⁶. Inwieweit die Weisung des Kirchenschriftstellers befolgt wurde, ist undeutlich, berichtet doch Caesarius im bereits zitierten 53. Sermo, dass Christen versuchten, *fana destructa* wiederaufzubauen⁴¹⁷. – Der Zerstörung heidnischer Kultanlagen entspricht ein entschiedenes Vorgehen gegen ihre Anhänger. Christen sollen die Gläubigen, die von ihrer heidnischen Kultpraxis nicht ablassen wollen, zurückhalten, offenbar auch mit Gewalt (*et si non corriguntur, si potestis, caedite illos*⁴¹⁸), und ihnen eiserne Fesseln anlegen (*vinculis ferreis adligate*⁴¹⁹).

Einer systematischen Verdrängung heidnischen Einflusses dienen Verfahren, die Präsenz nichtchristlicher Traditionen im Alltag zu reduzieren. Dazu gehört die Umbenennung der Wochentage, die bisher die Namen heidnischer Götter trugen⁴²⁰. Die Christen sollen sie nach ihrer Stellung im Wochenverlauf benennen: erster, zweiter, dritter Tag usw.⁴²¹. Der Herr, so der Arleser Bischof, habe sie alle gleichermaßen geschaffen⁴²². Eine Bevorzugung mancher sei daher unchristlich. – Wesentlich bedrohlicher als die heidnische

414 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 226.

415 Vgl. o. S. 329.

416 Caes. Arel. *serm.* 53,2 (CCL 103,234 Morin): *Arbores etiam sacrilegas usque ad radicem incide, aras diaboli comminuite*; vgl. *serm.* 14,4; 54,5 (CCL 103,71. 239 Morin).

417 Caes. Arel. *serm.* 53,1 (CCL 103,233 Morin).

418 Caes. Arel. *serm.* 53,2 (CCL 103,234 Morin).

419 Caes. Arel. *serm.* 53,2 (CCL 103,234 Morin).

420 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 234.

421 Caes. Arel. *serm.* 193,4 (CCL 104,785 Morin): *Nos vero, fratres, qui non in hominibus perditis atque sacrilegis, sed in deo vivo et vero spem habere cognoscimus, nullum diem daemonum appellatione dignum esse iudicemus, neque observemus qua die in itinere proficisci debemus: Sed etiam ipsa sordidissima nomina dedignemur et ore proferre, et nunquam dicamus diem Martis, diem Mercurii, diem Iovis; sed primam et secundam vel tertiam feriam, secundum quod scriptum est, nominemus.*

422 Caes. Arel. *serm.* 54,1 (CCL 103,236 Morin).

Benennung der Wochentage sind allerdings die auch in Arles und Umgebung vorhandenen nichtchristlichen Festtraditionen, die regelmäßig einen kultisch-religiösen Ursprung haben. Aufgrund ihrer großen Popularität scheint das Durchsetzen der kirchlichen Disziplin in diesem Bereich besonders langwierig zu sein. Gegen die Feiern an Neujahr will Caesarius ein christliches Fasten etablieren. Es dient den Heiden zur Mahnung und ist zugleich Ausdruck der Trauer über die ‚Dummheit der elenden Menschen‘⁴²³. Funktional bedeutet die vorgeschriebene Fastenzeit ein christliches Ersatzangebot: Gleichsam mit einem Äquivalent, dem Fasten, ausgestattet, sollen die Christen nicht mehr an den heidnischen Feiern teilnehmen und von ihrer Anziehungskraft befreit werden.

Eine weitere Methode, Christen von heidnischen Festen abzuhalten, ist die Etablierung christlicher Feste an Tagen, an denen traditionell heidnische Feiern begangen werden. Zu ihnen gehören Weihnachten und Ostern, sowie die Märtyrerfeste, die über das Jahr hin stattfinden⁴²⁴. Sie treten neben oder auch an die Stelle heidnischer Festbräuche, wie etwa das Geburtsfest Johannes des Täufers am 24.6.⁴²⁵. Es ersetzt eine ältere heidnische Festtradition (*infelix consuetudo*), die mit einem nächtlichen bzw. frühmorgendlichen Bad in Sümpfen und Flüssen verbunden⁴²⁶ und möglicherweise ein Bittfest um Fruchtbarkeit war⁴²⁷. Caesarius schärft in seiner 33. Predigt eine Christianisierung des Tages ein: Von Christen wird jetzt am 24.6. der Gedenktag für Johannes den Täufer begangen⁴²⁸. Tage der Enthaltsamkeit und eines ehrhaften Lebenswandels sollen vorausgehen, sie dienen der Vorbereitung⁴²⁹. Schändliche und ausschweifende Gesänge sind am Tag selbst zu vermeiden⁴³⁰. Auch über den Festverlauf sollen die Christen sich von den Heiden unterscheiden. Das für Gallien so wichtige Johannes-Fest⁴³¹ ist ein Beispiel für gezielte Depaganisierung heidnischer Festtermine durch die Etablierung eigener Traditionen.

423 Caes. Arel. *serm.* 192,4 (CCL 104,781 Morin).

424 Vgl. Klauser, *Festkalender* 377–388.

425 Mit einer Übersicht über die Festtradition vgl. Ernst, *Johannes* 530f.

426 Caes. Arel. *serm.* 33,4 (CCL 103,146 Morin): (...); *ne ullus in festiuitate sancti Iohannis aut in fontibus aut in paludibus aut in fluminibus nocturnis aut matutinis horis se lavare praesumat: Quia ista infelix consuetudo adhuc de paganorum observatione remansit.*

427 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 225.

428 Caes. Arel. *serm.* 33,4 (CCL 103,146f. Morin).

429 Caes. Arel. *serm.* 33,4 (CCL 103,146 Morin): (...), *ita imminente ista tam praeclara sollemnitate ante plures dies castitatem et honestatem omnes omnino custodiant.*

430 Caes. Arel. *serm.* 33,4 (CCL 103,146f. Morin): *Etiam et hoc admonete, fratres, ut cantica turpia vel luxuriosa, castitati et honestati inimica, familiae vestrae ex ore non proferant.*

431 Vgl. Arnold, *Caesarius* 177f.; Ernst, *Johannes* 531.

Die Einrichtung eines christlichen Ersatzangebots ist auch im Bereich der Medizin wichtig. Caesarius berichtete, wie oben bemerkt, in seinen Predigten davon, dass Christen auf heidnische Magier und ihre Methoden zurückgriffen und das Verlangen nach einer schnellen Heilung Bedenken zurücktreten ließ⁴³². Ein christliches Heilverfahren sieht nun bei Krankheit das Aufsuchen der Kirche vor. Dort sollen die Kranken die Eucharistie empfangen und mit vom Presbyter gesegnetem Öl gesalbt werden⁴³³. Bitten die Kranken Diakone und Presbyter um Fürsprache, dann ‚empfangen sie nicht nur körperliche Gesundheit, sondern auch die Vergebung der Sünden‘ (*non solum sanitatem corporis, sed etiam indulgentiam accipient peccatorum*⁴³⁴). Das Heilverfahren wird auch andernorts von Caesarius empfohlen⁴³⁵. Es verheißt äußere und innere Genesung, indem es von Krankheit und der Obsession durch den Teufel befreit.

Die Umbenennung der Wochentage, die Etablierung christlicher Feste und die Einrichtung eines christlichen Heilverfahrens sind Beispiele, die der Depaganisierung zuzurechnen sind. Der Bischof versucht, die heidnische Durchdringung der Umwelt im Alltag aufzuheben. Dazu intendiert er eine Zurückdrängung paganer Traditionen durch christliche Ersatzangebote. Der pastorale Ansatz des Caesarius verbleibt aber nicht bei dieser negativen Strategie, sondern versucht auch positiv, eine inhaltliche Christianisierung der Gesellschaft zu befördern. Ihr Ziel ist, dass die Christen sich, wie Caesarius darlegt, bereits in dieser Welt auf die himmlische *patria* ausrichten und vorbereiten⁴³⁶. Leere Beschäftigungen gilt es daher zu vermeiden; wichtig ist allein die Zeit, die bleibt, um über das Seelenheil (*salus animae*) nachzudenken⁴³⁷. Caesarius beabsichtigt über verschiedene Ansätze, die Religiosität der Gläubigen zu stärken⁴³⁸.

Das gesetzte Ziel erfordert zunächst Belehrung, durch die der Kenntnisstand über die christliche Religion bei den Gläubigen ausgebaut wird. Regelmäßige Predigten gewinnen an Bedeutung. Sie sind ein erster pastoraler Ansatz zur Christianisierung. Caesarius gewährt verschiedentlich einen Einblick in

432 Vgl. o. S. 348.

433 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 19,5 (CCL 103,90 Morin): *Praeterea, quotiens aliqua infirmitas cuiusque supervenerit, ad ecclesiam recurrat, et corpus et sanguinem Christi accipiat, et oleo benedicto a presbyteris inungatur, (...).*

434 Caes. Arel. *serm.* 19,5 (CCL 103,90 Morin); vgl. die biblische Vorlage der Stelle Jac. 5,14f.

435 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 13,3 (CCL 103,66 Morin); *serm.* 55,5f. (CCL 103,232f. Morin); *serm.* 184,5 (CCL 104,751 Morin).

436 Vgl. dazu o. S. 346.

437 Caes. Arel. *serm.* 6,1 (CCL 103,31 Morin).

438 Vgl. Arnold, *Caesarius* 170.

sein Predigtverständnis⁴³⁹. Er, der vor Gott für die Gläubigen verantwortlich ist, muss sich wie ein Arzt um ihre Seelen bemühen und auch Hartes, d. h. Unangenehmes, predigen⁴⁴⁰. Damit alle die Prediger verstehen und nicht nur wenige Gebildete (*pauci scholastici*), sollen sie sich um ‚eine einfache und ungeschnörkelte Sprache‘ bemühen, ‚die das ganze Volk verstehen kann‘ (*simplici et pedestri sermone, quem totus populus capere possit*)⁴⁴¹. An Sonntagen soll regelmäßig gepredigt werden und nicht nur an hohen Festtagen⁴⁴². In Landpfarreien können auch Presbyter und Diakone diese Aufgabe von den Bischöfen übernehmen⁴⁴³. Sie sind Multiplikatoren und überwachen in Abwesenheit des Bischofs die Einhaltung der kirchlichen Disziplin. Jährliche bischöfliche Visitationen⁴⁴⁴ dienen der Rückbindung der Landpfarreien an die kirchliche Leitung und ihrer Überprüfung.

Von den Gläubigen verlangt Caesarius einen regelmäßigen Messbesuch. Dies durchzusetzen ist, verglichen mit Arles, auf dem Land besonders schwer⁴⁴⁵. Die Gläubigen sollen sich nur eine oder zwei Stunden Zeit nehmen und, während die Heilige Schrift verlesen und die Eucharistie gefeiert wird, die Kirche nicht verlassen⁴⁴⁶. Der regelmäßige Messbesuch ist neben der Schulung der Geistlichen⁴⁴⁷ eine Grundvoraussetzung dafür, dass die Christianisierung gelingt. Er dient der Reorientierung und Rückbindung⁴⁴⁸. – Ausflüchte der Gläubigen, sie hätten die Lesung nicht hören oder verstehen können, will Caesarius nicht gelten lassen: ‚Denn ohne Zweifel wirst du, wenn du es willst,

439 Vgl. Bardy, *Prédication* 220–235.

440 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 5,1; *serm.* 57,1 (CCL 103,25–27. 251 Morin); Klingshirn, *Caesarius* 147.

441 Caes. Arel. *serm.* 1,20 (CCL 103,16 Morin); vgl. Campetella, *Sermo* 75–104.

442 Caes. Arel. *serm.* 1,10 (CCL 103,7 Morin): *Ut ergo nos ab isto auditu malo liberari, et in memoria aeterna iusti esse mereamur, quantum possumus, non solum maioribus festivitatis, sed etiam reliquis temporibus omni die dominico verbum dei praedicemus, (...).*

443 Caes. Arel. *serm.* 1,12 (CCL 103,8 Morin): *Ista enim omnia et his similia non solum sacerdotes domini in civitatibus, sed etiam in parrochiis presbyteri et diaconi et possunt et debent frequentius praedicare.*

444 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 151,1 (CCL 104,617 Morin): *Si temporis necessitas permetteret, fratres carissimi, non solum semel in anno, sed etiam secundo vel tertio vos visitare volebamus, (...).*

445 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 21 (CCL 148,202f. Munier).

446 Caes. Arel. *serm.* 74,3 (CCL 103,311 Morin): (...); *sed hoc rogamus, ut unius aut duarum horarum spatio, dum lectiones leguntur, vel divina mysteria celebrantur, de ecclesia non discedant.*

447 Caes. Arel. *serm.* 2 (CCL 103,18f. Morin); vgl. Ferreiro, *Propagation* 7f.; Klingshirn, *Caesarius* 231f.

448 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 158f.

es auch vermögen: Fange an, wolle und sogleich wirst du verstehen⁴⁴⁹. Er rät dazu, dass die Gläubigen sich nach der Messe über die Predigt austauschen. So werde das Verständnis der Auslegung erweitert und abgerundet⁴⁵⁰. Wichtig ist dem Bischof auch die persönliche Lektüre der Bibel. Der, der nicht lesen kann, soll sie sich zumindest von einem anderen vortragen lassen. Die regelmäßige Lektüre tritt an die Stelle heidnischer Feierlichkeiten, von denen sich die Christen dafür fernzuhalten hätten⁴⁵¹. Der inhaltlichen Orientierung dient schließlich die Einführung eines kleinen Kanons religiöser Grundagentexte, die jeder Gläubige seinem Gedächtnis einprägen soll: Der Arleser Bischof nennt das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, Antiphonen sowie den 51. (50.) und 91. (90.) Psalm⁴⁵².

Predigt, Katechese und individuelle Lektüre biblischer Texte sind Methoden, durch die Caesarius eine inhaltliche Neuorientierung der Gläubigen anstrebt⁴⁵³. Die Christianisierung ergänzt so die engeren Verfahren der Depaganisierung. Bei Caesarius bilden Aufhebung heidnischer Kulte und inhaltliche sowie geistige Neuausrichtung der Gläubigen insgesamt einen planvollen pastoralen Ansatz, der eine Überwindung idolatrischer, d. h. Apostasie bedeutender, Praktiken zum Ziel hat.

3 Zusammenfassung

Mit Antiochien und Arles wurden zwei spätantike Metropolen im Osten und Westen in den Blick genommen. Beide sind, trotz unterschiedlicher Größe und Lage, regionale und auch überregionale Zentren. Aufgrund ihrer guten Anbindung an wichtige Handelsrouten leben in ihnen Menschen unterschiedlicher Herkunft und religiöser Bekenntnisse. Legt man die Terminologie des Johannes Chrysostomus⁴⁵⁴ und des Caesarius von Arles⁴⁵⁵ zugrunde,

449 Caes. Arl. *serm.* 6,3 (CCL 103,32 Morin): *Sine dubio enim, si velis et poteris: Incipe velle, et statim intelleges.*

450 Caes. Arl. *serm.* 6,8 (CCL 103,35f. Morin).

451 Caes. Arl. *serm.* 6,1 (CCL 103,31 Morin); vgl. Ferreiro, *Propagation* 5–15.

452 Caes. Arl. *serm.* 6,3 (CCL 103,32 Morin): *Quanto celerius et melius quicumque rusticus vel quaecumque mulier rusticana, quanto utilius poterat et symbolum discere, et orationem dominicam, et aliquas antiphonas, et psalmos quinquagesimum vel nonagesimum et parare et tenere et frequentius dicere, unde animam suam et deo coniungere, et a diabolo liberare?*

453 Vgl. Lizzi Testa, *Église* 84f.

454 Vgl. Joh. Chrys. *comm. in Gal.* 1,7 (PG 61,623); in *Col. hom.* 4,2 (PG 62,328) sowie Sandwell, *Identity* 63–65.

455 Vgl. Caes. Arl. *serm.* 154,5; 157,4 (CCL 104,631. 643 Morin) sowie Klingshirn, *Caesarius* 178.

dann sind Heiden, Juden und Christen (manchmal zudem Häretiker) zu differenzieren⁴⁵⁶, eine Kategorisierung, die wohl nur annäherungsweise die Vielzahl der Bevölkerungsgruppen und unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse in beiden antiken Metropolen beschreibt.

Das Leben der Christen ist hier in vielerlei Hinsicht mit der nichtchristlichen Umwelt verbunden. Sie bewahren die ererbten traditionellen Bräuche und Feste. In Antiochien bestehen wohl zudem intensive Verbindungen zum Judentum⁴⁵⁷. In den Predigten zeigt sich eine christliche Gesellschaft, die in ihre nichtchristliche Umwelt integriert ist: Christliche und nichtchristliche Bewohner der Städte unterscheiden sich in ihrem Lebenswandel nicht wesentlich voneinander. Christen halten die Verbindung verschiedener religiöser Traditionen in der Form einer Doppelobservanz sogar für unproblematisch. Johannes Chrysostomus schärft daher seinen Brüdern und Schwestern im Glauben eigens ein, dass in jüdischen Synagogen nicht der christliche Gott verehrt werde⁴⁵⁸. Die Gefahr der Apostasie ist, nach der kirchlichen Disziplin zu urteilen, äußerst hoch.

Johannes Chrysostomus und Caesarius von Arles opponieren gegen eine allzu große Nähe von Christen und Nichtchristen, besonders dort, wo ein ritueller Hintergrund zu befürchten ist (neben den Kulte vor allem bei Bräuchen und Festen). Gemäß ihrer dichotomischen Weltsicht ist zwischen einer Sphäre Gottes und einer des Teufels zu unterscheiden⁴⁵⁹. Christen haben sich zwar spätestens in der Taufe für Gott und damit gegen seinen Widersacher entschieden, doch versucht letzterer immer wieder, die Menschen auf seine Seite zu ziehen und damit zum Glaubensabfall zu verleiten. Seine Lockmittel sind vielgestaltig. Die heidnischen Feste sind noch recht offenkundig seinem Wirken zuzuschreiben, dazu gehören aber auch scheinbar unbedeutende Alltagsbräuche, wie etwa das Schwören und die Beobachtung heidnischer Wochentage. Durch die bloße Nennung der Götter sind auch sie dem Einfluss des Teufels und der Dämonen zuzurechnen⁴⁶⁰, die gleichsam in das Leben der Christen eindringen und sie von Gott wegführen⁴⁶¹. Das Resultat der Abwendung ist die Apostasie, der Glaubensabfall.

Die von einer strikten Zweiteilung eines göttlichen und teuflischen Bereichs ausgehende theologische Lehre und kirchliche Disziplin, die im

456 Zur Form dieser Gesellschaftsgliederung Kahl, *Jahrhunderte* 26f.

457 Vgl. hierzu die Ausführungen o. S. 326–328.

458 Vgl. Joh. Chrys. *adv. Iud.* 1,3 (PG 48,847).

459 Vgl. Kahl, *Jahrhunderte* 40f. (unter Rekurs auf den Missionsbegriff). 52.

460 Vgl. Caes. Arl. *serm.* 193,4 (CCL 104,785 Morin): (...) *pro illorum sacrilego cultu*.

461 Vgl. im Bild Joh. Chrys. *theatr.* 3 (PG 56,268) sowie die Geschichte über die Versuchung eines Kranken bei Caes. Arl. *serm.* 184,4 (CCL 104,750f. Morin).

ersten und zweiten Teil der vorliegenden Studie untersucht wurden, stehen in einem offenkundigen Gegensatz zum Leben der Christen, das von Nähe und Integration zur bzw. in die nichtchristliche Umwelt gekennzeichnet ist. Johannes Chrysostomus und Caesarius von Arles sind gezwungen, in ihren Predigten von dieser gemeindlichen Situation auszugehen, wenn sie von den Gläubigen einen ausschließlich auf Gott und den Himmel ausgerichteten Lebenswandel fordern. Sie entwerfen dabei eine Pastoral, die systematische Ansätze erkennen lässt: Durch Verfahren der Depaganisierung versuchen sie, heidnische Traditionen aufzuheben. An ihre Stelle sollen christliche Substitute treten, entweder durch christliche Neuinterpretationen (die Bezeichnung eines Neugeborenen mit Lehm wird beispielsweise durch die Bezeichnung mit einem Kreuz ersetzt) oder durch christliche Ersatzangebote (christliche Feste treten an die Stelle von heidnischen). Die Formen der Depaganisierung werden zudem durch Strategien der Christianisierung ergänzt. Sie lassen sich sowohl bei Johannes Chrysostomus, als auch, intensiver und planvoller, bei Caesarius von Arles beobachten. Sie bestehen aus Verfahren, die eine stärkere inhaltliche Verwurzelung im Christentum intendieren und die Ausprägung einer spezifisch christlichen Identität unterstützen sollen. Der regelmäßige Predigtbesuch, die (auch private) Lektüre der Heiligen Schrift und das Auswendiglernen christlicher Grundlagentexte (Vaterunser, Glaubensbekenntnis und ein Kanon ausgewählter Psalmen) gewinnen in diesem Zusammenhang eine entscheidende Bedeutung⁴⁶². Sie schärfen das Bewusstsein für christliche Spezifika und den Exklusivitätsanspruch des Christentums⁴⁶³.

Depaganisierung und Christianisierung⁴⁶⁴ stehen für eine pastorale Strategie. An die Stelle der Integration der Christen in die spätantike Gesellschaft, aus der in den Augen der Kirchenschriftsteller eine Auflösung

462 Zu den einzelnen Verfahren vgl. die voranstehende Darstellung.

463 Dass bei vielen Gläubigen gerade das Bewusstsein für – nach der kirchlichen Disziplin – idolatrische Bräuche fehlt, zeigen einzelne Argumentationsfiguren, die Johannes überliefert. Gläubige, die wegen nichtchristlicher Bräuche zur Rede gestellt werden, versuchen, ihr Verhalten mit dem Hinweis auf Traditionen zu rechtfertigen, denen sie schlicht folgten, oder wollen in ihren Handlungen einen nur äußeren Vorgang erkennen (Gesang sei Gesang, eine Prozession eine Prozession, nichts weiter) und bestreiten religiöse Zusammenhänge: Magische Gesänge, sog. *incantationes*, die in der Medizin angewendet werden, verteidigt ein Christ so: 'Ἐνταυθα δὲ οὐκ ἔστιν εἰδωλολατρεία, ἀλλ' ἀπλῶς ἐπωδὴ, 'Hier liegt überhaupt keine Idolatrie vor, sondern nur Gesang' (Joh. Chrys. in *Col. hom.* 8,5 [PG 62,358]); für Hochzeitsfeierlichkeiten, die nach heidnischer Art begangen werden, verweisen Christen zu ihrer Entlastung auf die Wahrung der Tradition: Μὴ μοι λεγέτω τις, ὅτι ἔθος ἐστίν, hält Johannes ihnen entschieden entgegen: 'Es sage mit keiner, das sei Brauch' (Joh. Chrys. in *1 Cor.* 7,2 *hom.* 2 [PG 51,210]).

464 Zu den Termini vgl. Kahl, *Jahrhunderte* 40.

des Christlichen resultiert, soll als Ideal die (zumindest partielle) Abgrenzung und Desintegration treten. Johannes und Caesarius konstruieren dazu einen eigenen christlichen Raum, der sich in Festen, Traditionen und Inhalten von der nichtchristlichen Umwelt unterscheidet. Den Christen, die nach dem Zeugnis der Predigten so intensiv mit nichtchristlichen Bräuchen und Traditionen verbunden sind, müssen christliche Ersatzangebote geschaffen werden, wenn einer Überwindung der formalen Apostasie(n) überhaupt Erfolg beschieden sein soll. Als neue Leitbilder fungieren die Asketen und Heiligen, die exemplarisch zeigen, was ein ‚vollendetes christliches Leben‘ bedeutet und wie es zu verwirklichen ist. Sie dienen als spezifisch christliche Orientierungsgrößen angesichts einer, zumindest von manchen empfundenen, diffusen Pluralisierung der Kirche⁴⁶⁵.

In ihren Predigten setzen Johannes und Caesarius auf eine Rhetorik der Abgrenzung⁴⁶⁶, verzichten dabei aber weitgehend auf die Androhung oder auch Verhängung kirchendisziplinärer Strafen bei einem entgegengesetzten Verhalten. Nur an wenigen Stellen findet sich in ihren Predigten die Androhung der Exkommunikation für das Vergehen der Idolatrie⁴⁶⁷. Zwischen kirchlicher Disziplin und kirchlicher Pastoral tut sich damit ein erheblicher und ganz erstaunlicher Hiat auf. Denn die beiden Kirchenschriftsteller, die an verschiedenen Synoden beteiligt waren und damit ohne Zweifel auch an der kirchendisziplinären Verurteilung des Glaubensabfalls mitwirkten, rekurrieren in der konkreten Situation der Gemeinde, wie sie sich in den Predigten widerspiegelt, nicht auf einzelne Bestimmungen. Die kirchliche Disziplin bleibt unerwähnt. Johannes und Caesarius setzen stattdessen auf eine Paränese zu einem christlichen Lebenswandel, auf Strategien der Depaganisierung und Christianisierung. Sie allein scheinen der Pluralisierung in den Gemeinden, der Ununterscheidbarkeit vieler Christen von ihrer heidnischen Umwelt und den zahlreichen formalen Apostasien angemessen.

Der dritte Teil der Studie zur Apostasie im antiken Christentum lässt so eine bemerkenswerte Diastase zwischen kirchlicher Disziplin und Pastoral zu Tage treten. Er wirft grundsätzliche Fragen nach dem wechselseitigen Verhältnis von engerer Theologie, Disziplin und Pastoral auf: Welchen ‚Ort‘, welche Funktion haben die drei theologischen Teilbereiche in der Alten Kirche? Diesen Fragen soll im Schlussteil, neben einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse, gesondert nachgegangen werden.

465 Vgl. Gemeinhardt, *Staatsreligion* 469–474.

466 Vgl. Kahlos, *Debate* 15–30.

467 Vgl. Joh. Chrys. *adv. lud.* 2,3 (PG 48,861); Caes. Arel. *serm.* 50,1 (CCL 103,225 Morin).

Schluss und Weiterführung

Die vorliegende Studie untersuchte unter der Perspektive von Theologie, Disziplin und Pastoral die Apostasie im antiken Christentum. Sie nahm ihren Ausgang von der vor allem auf von Harnack zurückzuführenden grundsätzlichen These der Forschung, das Christentum habe sich in den ersten Jahrhunderten kontinuierlich ausgebreitet. Baus und Ewig gingen in ihrer Darstellung der Missionierung der antiken Welt sogar davon aus, dass im fünften Jahrhundert ‚bis auf einige heidnische Restbestände, die geschlossene Gruppe der Juden und einige Germanenstämme‘ eine vollständige Christianisierung des Imperium Romanum erzielt worden sei, sowohl hinsichtlich des allgemeinen Bekenntnisses als auch des individuellen Empfindens der Bürger und Gläubigen¹. Diese Forschungsposition, die trotz zahlreicher Studien zur christlichen Identität in der Spätantike und Differenzierungen unterschiedlicher ‚Grade‘ der Christianisierung² lange gültig blieb³, ist nach der vorliegenden Untersuchung grundlegend zu revidieren. Denn die Apostasie, also genau das umgekehrte Phänomen der Ausbreitung, ist im antiken Christentum wesentlich verbreiteter, als es bisher angenommen wurde.

Für eine angemessene Darstellung des Glaubensabfalls war zunächst der Sachverhalt richtig zu fassen und nicht vorschnell einzuengen. Der Glaubensabfall gilt in der Alten Kirche allgemein als Abwendung von Gott (technisch: griech. ἀποστασία, ἀπόστασις; lat. *apostasía*). Verbale Umschreibungen lauten beispielsweise ἀποστρεφέσθαι τὸν θεόν⁴, καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ⁵ und *discedere a domino*⁶. Sie deuten in ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit darauf hin, dass der altkirchliche Apostasiebegriff umfassender zu interpretieren ist, als es bisher in der Forschung gesehen wurde. Denn die Abwendung von Gott vollzieht sich nicht nur in der Beteiligung am heidnischen Kult und in der Beibehaltung heidnischer Lebensformen (etwa das Tragen von Amuletten, das

1 Baus/Ewig, *Reichskirche* 2,1,190.

2 Vgl. dazu o. S. 8.

3 Vgl. Brennecke, *Absolutheitsanspruch* 382: ‚Das Fehlen eines religiösen Pluralismus ist vom fünften und sechsten Jahrhundert an ein wesentliches Kennzeichen unserer Geschichte und Kirchengeschichte bis in die Neuzeit, eigentlich bis in unser Jahrhundert, zumindest im traditionell christlich geprägten sogenannten christlichen Abendland. Erst mit der Aufklärung und dann den Säkularisationsschüben seit dem 19. Jahrhundert beginnt diese christliche oder zumindest christlich geformte Einheitskultur sich aufzulösen‘.

4 Greg. Nyss. *castig.*: GregNyssOp 10,2,327 Teske: (…), καὶ τὸν θεὸν καὶ δεσπότην ἀποστρεφόμενος.

5 Greg. Naz. *car. m.* 2,27,308 (PG 37,879).

6 Ambr. *in Ps.* 118,15,33,1 (CSEL 62,348 Petschenig/Zelzer).

Ausstoßen heidnischer Fluchformeln) (,engere Apostasie'), sondern auch der inneren, als sündhaft gedeuteten Abwendung von Gott (,weitere Apostasie')⁷.

Altkirchliche Theologie, Disziplin und Pastoral gebrauchen zudem unterschiedliche Apostasiebegriffe: Die Theologie rekurriert wesentlich auf ein ,weiteres', die Disziplin auf ein ,engeres' Verständnis des Glaubensabfalls⁸. Für die Pastoral ist wiederum eine Verbindung beider Verständnisse des Glaubensabfalls charakteristisch. Innerhalb des engeren Apostasiebegriffs lassen die kirchenrechtlichen Bestimmungen erkennen, dass auch niederschwellige Formen eines heidnischen Lebenswandels von Christen in der Alten Kirche Götzendienst und damit Glaubensabfall bedeuteten⁹. Abseits der bekannten und in Studien und Handbüchern bisher fast ausschließlich berücksichtigten Apostasien zur Zeit der Verfolgungen unter Decius (drittes Jahrhundert) oder auch des Glaubensabfalls des Kaisers Julian (viertes Jahrhundert), die hier bewusst nicht behandelt wurden, ereignen sich diese Formen der Apostasie, auch in Friedenszeiten, im schlichten Alltag.

Der Glaubensabfall ist hiernach nicht auf wenige Christen beschränkt, sondern ein Breitenphänomen. Die Predigten des Johannes Chrysostomus und des Caesarius von Arles verdeutlichen, dass die Gläubigen in das gesellschaftliche Leben ihrer nichtchristlichen Umwelt integriert sind und sie trotz ihres christlichen Bekenntnisses an deren Festen teilnehmen. Sie grenzen sich nicht ab, so dass die lebensweltlichen Unterschiede zwischen Christen und Nichtchristen fließend sind. Während für die ersten drei Jahrhunderte (grundsätzlich, nicht ausschließlich) die gesellschaftliche Abgrenzung als Charakteristikum der Christen gilt¹⁰, kommen mit den großen Zahlen ab dem vierten Jahrhundert neue Typen von Gläubigen in die Kirche: Das christliche Leben

7 Biblischer Hintergrund ist Sir. 10,14f. Vulg.: *Initium superbiae hominis, apostatare a deo, quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius. Quoniam initium omnis peccati est superbia* (...).

8 Mit einem ,engeren' und einem ,weiteren' Apostasiebegriff korrespondiert eine konkrete und übertragene Interpretation der Idolatrie; vgl. o. S. 18–20.

9 Im Judentum findet sich eine vergleichbar weite Auslegung des Idolatriebegriffs; vgl. dazu o. S. 50.

10 Tert. *apol.* 35,1–11 (CCL 1,144–146 Dekkers) weist den Vorwurf zurück, Christen seien deswegen dem Staat feindlich gesinnt, weil sie an den Kaiserfesten ihre Häuser nicht schmückten; ebd. 42,1–3 (CCL 1,156f. Dekkers) sucht heidnische Anschuldigungen auszuräumen, Christen seien aufgrund ihrer Abgrenzung ,unnütz für den Handel' (*infructuosi negotiis*), und Min. Fel. 8,4 (7 Kytzler) deutet auf eine grundsätzliche Weigerung der Christen, öffentliche Ämter zu übernehmen (vgl. Schubert, *Minucius* 216f. zSt. sowie zur Integration und Abgrenzung der Christen in den ersten drei Jahrhunderten Schöllgen, *Teilnahme* 1–29).

wird unterschiedsloser und ist nicht (mehr) auf Alterität ausgerichtet; mit dem Bekenntnis ist in Zeiten einer veränderten Stellung des Christentums im Römischen Reich und seiner Privilegierung bei vielen nicht mehr eine Konversion des gesamten Lebens verbunden.

Dort, wo Gläubige also neben ihrer christlichen weitere gleichberechtigte (Teil-)Identitäten (als Bürger, Beamte, Händler, philosophisch Interessierte und Anhänger antiker Kulte) führen¹¹ und diese ihrem Selbstzeugnis nach miteinander für vereinbar halten¹², wird die Apostasie funktional zu einer wichtigen Kategorie. Sie dient der Kirche dazu, Christliches von Nichtchristlichem unterscheidbar zu machen und Formen der (auch unbewussten) Devianz überhaupt erst beschreiben zu können. Der Begriff ‚Apostasie‘ intendiert angesichts der ‚grey areas‘¹³ zwischen Christlichem und Nichtchristlichem scharfe Abgrenzungen¹⁴. – Ein Fehler wäre es dennoch, die durch den Apostasiebegriff erst konstruierte Abgrenzung und Unterscheidbarkeit zwischen Heiden, Juden und Christen für eine präzise Widerspiegelung der antiken Lebenswirklichkeit zu halten. Robert Austin Markus stellt zu Recht fest:

The image of a society neatly divided into „Christian“ and „pagan“ is the creation of late fourth-century Christians, and has been too readily taken at its face value by modern historians¹⁵.

Für die Kirche erfüllt der Terminus ‚Apostasie‘ die wichtige Funktion, über die Definition von Fehlformen (nämlich Abwendungserscheinungen) das spezifisch Christliche zu konstruieren, Grenzen zu markieren und, wie in Markus’ Zitat angedeutet, eine dichotomische Zweiteilung der Gesellschaft (Christlich – Nichtchristlich) zu formulieren¹⁶, der die gesellschaftliche Realität (auch in der Wahrnehmung der Gläubigen) gleichwohl nicht entsprach¹⁷. In dieser Hinsicht tritt der Apostasiebegriff funktional in die Nähe

11 Zum Begriff vgl. Estel, *Identität*, bes. 203–206; Perkins, *Identities* 28–41 sowie Rebillard, *Christians*.

12 Vgl. o. S. 361 Anm. 463.

13 Kahlos, *Debate* 26.

14 Guy G. Stroumsa nennt es ein Charakteristikum des frühen Christentums, dass ihm ‚clear-cut patterns of self-definition‘ fehlen (ders., *Tertullian* 180).

15 Markus, *End* 28; vgl. Cameron, *Pagans* 173.

16 Vgl. Rothaus, *Christianization* 299–308 sowie zu Auswirkungen der Christianisierung auf das spätantike ‚Heidentum‘ Leppin, *Wandel* 59–81.

17 Vgl. Vinzent, *Heiden* 42 in einem Beitrag zu Abgrenzungen bzw. Überschneidungen zwischen Heiden und Christen bei Cyrill von Alexandrien: ‚Gerade weil die Abgrenzung zwischen Christlichem und Nichtchristlichem oft nicht deutlich im alltäglichen Leben

der innerchristlichen Abgrenzungsbegriffe Häresie und Schisma und dient der Definition eines ‚orthodoxen‘ Christentums¹⁸.

Das vielschichtige Phänomen der Apostasie wurde in der vorliegenden Studie unter drei Gesichtspunkten untersucht: Theologie, Disziplin und Pastoral. Dabei waren unterschiedliche literarische Gattungen und Genres zu berücksichtigen: Für die Theologie besonders Traktate und exegetische Kommentare, für die Disziplin besonders Kanones und Gesetze sowie für die Pastoral Predigten und Briefe, die einen je (gattungs-) spezifischen Blick auf den Glaubensabfall ermöglichen.

In der altkirchlichen Theologie steht die Apostasie im Kontext umfangreicher Reflexionen. In der theologischen Theoriebildung, so verdeutlichte der historisch angelegte Überblick über Positionen zentraler Kirchenschriftsteller, wird sie mit christlicher Historiographie, Diabolologie und Dämonologie verbunden: Als erster Apostat gilt hiernach der Teufel; seinem Fall von Gott folgte im Paradies der Sündenfall des Menschen (Gen. 3), der sich trotz der Verlockungen des Teufels frei für die Abwendung von Gott entschied. Die weitere Heilsgeschichte ist in altkirchlicher Deutung eine Geschichte der Apostasie(n) von Gott, und erst Christus hat die Übermacht des Teufels gebrochen, der durch den Einfluss der Dämonen immer wieder versuchte, den Menschen von Gott wegzuführen und zum Abfall zu verleiten.

Die Geschichte wird so einerseits als Verführungsgeschichte gedeutet, andererseits ist sie Zeit menschlicher Bewährung. Ihr wird in den meisten Theologien der Kirchenväter eine pädagogische Funktion zugeschrieben: Der Mensch, der durch den Teufel und seine Dämonen bis zur endgültigen Parusie Christi geprüft wird, hat in der Welt die Gelegenheit, sich nach dem Sündenfall bei Gott zu bewähren. Die historisch konkreten Gefahren der Apostasie sind demnach Teil eines göttlichen Heilsplans; das Phänomen des Glaubensabfalls wird in eine theologische Betrachtung der Geschichte integriert und funktional eingeordnet.

Der Disziplin gilt die Apostasie als Hauptsünde. Bereits Tertullian bezeichnet den Götzendienst, den Tatbestand des Glaubensabfalls, als das *principale crimen humani generis*¹⁹. Besonders das kirchliche, aber auch das staatliche Recht befasst sich daher mit der Apostasie. In beiden Rechtsbereichen unterliegt der

hervortrat, bemühten sich christliche Theologen um eine Schärfung der Ränder, sogar um eine Überschärfung‘.

18 Schott, *Accounts* weist am Beispiel von Konversions- bzw. Apostasieberichten bei Porphyrius und Eusebius auf die Bedeutung von ‚Abwendungs‘-Erzählungen für die Konstruktion von Gruppenidentitäten (christlich versus nichtchristlich) hin.

19 Tert. *idol.* 1,1 (CCL 2,1101 Reifferscheid/Wissowa).

Abtrünnige über die jeweiligen Strafen²⁰ einer dauerhaften Rechtsminderung (als Gläubiger und Bürger). Die damit verfolgten Ziele sind allerdings zwischen Kirche und Staat verschieden. Während die Kirche (mit der Ausnahme nur weniger rigoristischer Positionen) an der grundsätzlichen Reintegration des Abtrünnigen festhält, steht am Ende des staatlichen Rechts der Tod des Abtrünnigen als Zivilperson. Es kennt keine erneute Aufnahme des Abgefallenen in die Gemeinschaft.

Das kirchliche Recht behandelt zudem wesentlich differenzierter verschiedene *causae* der Apostasie. Neben der Beteiligung von Christen am heidnischen Kult, die offensichtlich den Tatbestand des Glaubensabfalls erfüllt, thematisiert es detailliert einzelne heidnische Bräuche, die von Christen weiter gepflegt werden (etwa das Tragen heidnischer Amulette oder der Gebrauch heidnischer Medizinformeln). Es greift selbst in den privaten Lebensbereich des Individuums ein und versucht, diesen über das Verbot der nichtchristlichen Lebenspraxis zu christianisieren. Das staatliche Recht untersagt als Apostasie nur die Beteiligung am öffentlichen Kult und das Besuchen von (auch jüdischen) Festen. Es bleibt auf den öffentlichen Bereich beschränkt und lässt den privaten unberücksichtigt. Die Idee einer umfassenden Christianisierung verfolgt die Gesetzgebung des Staates, im Gegensatz zum Kirchenrecht, also nicht.

In der altkirchlichen Pastoral zeigt sich, dass die Kirche in der konkreten Situation der Gemeinde bemüht ist, die Gefahr des Glaubensabfalls durch verschiedene Strategien zu minimieren. Hierzu wurden die Predigtkorpora des Johannes Chrysostomus und des Caesarius von Arles untersucht; mit ihnen traten die antiken Metropolen Antiochien in Syrien und Arles in Gallien in den Mittelpunkt der Betrachtung. Das Leben der Christen ist hier in vielerlei Hinsicht mit dem der Nichtchristen verbunden: Ununterscheidbar leben sie in nichtchristlichen Kontexten.

Johannes und Caesarius entwerfen vor diesem Hintergrund eine Pastoral, die versucht, die Christen mittels Depaganisierung und Christianisierung aus ihrer heidnischen Umwelt, die nach der dichotomischen Weltsicht dämonisch infiziert ist, herauszulösen und für sie einen eigenen christlichen Raum zu konstruieren. Der Integration der Christen soll also die Abgrenzung folgen. Die Zurückdrängung des heidnischen Einflusses (Depaganisierung) und der gleichzeitige Aufbau einer spezifisch christlichen Religiosität (Christianisierung) zeigen sich beispielsweise in der Etablierung christlicher Festtraditionen, der Umbezeichnung von Wochentagen, die zuvor nach heidnischen Göttern

20 Kirchlicherseits gehören hierzu die Exkommunikation von Laien und die Deposition von Klerikern, staatlicherseits werden im Wesentlichen erbrechtliche Einschränkungen, Konfiskationen und Berufseinschränkungen gegen Abtrünnige erlassen.

benannt waren, und der Aufforderung, christliche Grundlagentexte (etwa Glaubensbekenntnis und Vaterunser) auswendig zu lernen. Sie sind Formen einer pastoralen Strategie, durch die in der Gemeinde der drohenden Gefahr des Glaubensabfalls begegnet wird, ohne die kirchliche Disziplin anzuwenden. Offenbar macht die intensive Integration der Christen in nichtchristliche Kulte und Bräuche die Anwendung der Kategorie Apostasie unmöglich.

Die Analyse der Apostasie unter den Gesichtspunkten Theologie, Disziplin und Pastoral ermöglicht abschließend, das wechselseitige Verhältnis der drei theologischen Teilbereiche und ihre jeweilige Funktion in der Alten Kirche näher in den Blick zu nehmen.

Dabei ist eine grundsätzliche Diastase zwischen kirchlicher Disziplin und Pastoral auffallend. Das Kirchenrecht behandelt in Kirchenordnungen, römisch-bischöflichen Schreiben und besonders in den Kanones der Konzilien einzelne Tatbestände, bei denen die Apostasie angenommen wird; Rechtsfolgen werden minutiös festgelegt. In der Alltagssituation der Gläubigen scheint die Anwendung des strikten Kirchenrechts jedoch zurückzutreten. In den Predigten des Johannes Chrysostomus und des Caesarius von Arles bleiben die kirchendisziplinären Bestimmungen weitgehend unberücksichtigt. Beide, Johannes und Caesarius, entwickeln vielmehr, obwohl auch selbst Teilnehmer auf kirchlichen Synoden und damit an der Formulierung von Bestimmungen beteiligt, pastorale Strategien, um der Gefahr der Apostasie zu begegnen. Sie drohen nicht mit der Disziplin, sondern stellen die Paränese in den Vordergrund.

Um den Befund dieser auffallenden Diskrepanz zwischen Disziplin und Pastoral richtig einzuordnen, ist die kirchenhistorische Situation ab dem vierten Jahrhundert (noch einmal) ins Gedächtnis zu bringen. Die Kirche befindet sich nach der sog. Konstantinischen Wende in einer, verglichen mit den ersten drei Jahrhunderten, gänzlich neuen Situation. Die ‚breiten Volksmassen‘²¹, die jetzt in die Kirche strömen und dort Aufnahme verlangen, verändern erheblich die Struktur der Gemeinden, verbinden doch viele mit ihrer Konversion zum christlichen Bekenntnis nicht mehr eine totale Wende des Lebens. ‚Volkskirchliche Aufweichungen‘ sind, wie es der Kirchenhistoriker Ernst Dassmann formulierte²², eine Folge, die bereits manche der Zeitgenossen kritisch beobachten²³.

21 Dassmann, *Fuga* 258.

22 Dassmann, *Fuga* 258.

23 Hier. *vit. Malchi* 1,3 (Sch 508,186 Morales): *Ab adventu salvatoris usque ad nostram aetatem, id est, ab apostolis usque ad huius temporis faecem, quomodo et per quos Christi ecclesia nata sit, et adulta, persecutionibus creverit, et martyriis coronata sit; et postquam*

Die kirchliche Disziplin sieht sich vor diesem Hintergrund mit der Aufgabe konfrontiert, das unterscheidend Christliche überhaupt erst zu bestimmen und disziplinär einzuschärfen (etwa in den Bereichen der Magie, der Heilkunst und der Beziehung zu den Juden). Die einzelnen Bestimmungen der Kirchenordnungen, der römisch-bischöflichen Schreiben und besonders der Synoden intendieren eine Abgrenzung von der Umwelt, die angesichts der Konfusion von Christlichem mit Nichtchristlichem notwendig erscheint. Die kirchliche Disziplin definiert, was 'christlich' überhaupt bedeutet²⁴; sie hat die Funktion, angesichts einer Fülle konkreter disziplinärer Unklarheiten und Missstände, die in Anfragen an den römischen Bischof oder auf Synoden vorgebracht werden, über die Ausgrenzung von Fehlformen das Christliche zu benennen. Sie gibt dabei grundsätzliche Richtlinien vor, nicht ohne aber den Bischöfen in den Gemeinden einen Auslegungsspielraum zuzugestehen. Darauf weisen beispielsweise verschiedene Kanones des Konzils von Ancyra hin, in denen den Bischöfen die konkrete Anwendung der Norm anheim gestellt wird²⁵.

In der kirchlichen Disziplin wird damit, so scheint es, anerkannt, dass, abseits des Ideals eines christlichen Lebens, wie es im kirchlichen Recht bestimmt wird, die Notwendigkeit zu gemeindlichen Anpassungen und Differenzierungen besteht. Die große Anzahl kirchendisziplinärer Verstöße verunmöglicht wohl oft eine Durchsetzung der Disziplin, wie u. a. Augustinus beklagt²⁶; zudem entziehen sich besonders die Laien (die Kleriker dürften hingegen durch die Einbindung in die kirchliche Hierarchie leichter disziplinierbar gewesen sein) dem Zugriff der kirchlichen Disziplin, weshalb u. a. Caesarius

ad christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit; Aug. ep. 29,8 (CSEL 34,1,119 Goldbacher): *Postridie vero cum inluxisset dies, cui solebant fauces ventresque se parare, nuntiatur mihi nonnullos eorum etiam, qui sermoni aderant, nondum a murmuratione cessasse tantumque in eis valere vim pessimae consuetudinis, ut eius tantum voce uterentur et dicerent: „Quare modo? Non enim antea, qui haec non prohibuerunt, christiani non erant“*; Gemeinhardt, *Staatsreligion* 464.

24 Vgl. Piepenbrink, *Identität* 16.

25 Vgl. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 2 (119 Benešević, *Synagoga L titularum*): (...). Εἰ μέντοι τινὲς τῶν ἐπισκόπων τούτοις συνείδοιεν κάματον ἢ ταπεινώσιν πράγῃ τοῦ καὶ θέλοιν πλεον τι διδόναι ἢ ἀφελεῖν, ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὴν ἐξουσίαν; cn. 7 (120 Benešević, *Synagoga L titularum*): (...). Τὸ δὲ εἰ χρὴ μετὰ τῆς προσφορᾶς, ἐκάστου τῶν ἐπισκόπων ἐστὶ δοκιμάσαι καὶ τὸν ἄλλον βίον ἐφ' ἐκάστου ἐξετάσαι.

26 Aug. *ench.* 21,80 (CCL 46,94 Evans) bemerkt im Zusammenhang einer Kritik an der abergläubischen Beobachtung von Tagen und Monaten, die kirchliche Disziplin werde angesichts der Vielzahl der Vergehen nicht mehr durchgesetzt: *Sic nostris temporibus ita multa mala, etsi non talia, in apertam consuetudinem iam venerunt, ut pro his non solum excommunicare aliquem laicum non audeamus, sed nec clericum degradare.*

mahnt, die Kirchen regelmäßig aufzusuchen²⁷, und Johannes Chrysostomus fürchtet, dass die Gläubigen nach dem Besuch des Gottesdienstes an heidnischen Schauspielen teilnehmen und erneut seinem Einfluss entzogen sind²⁸. Es fehlt den Bischöfen an wirksamen Mitteln, den Lebenswandel der Laien, der offenbar von mehreren gleichberechtigten (Teil-) Identitäten geprägt ist, zu kontrollieren²⁹.

Die Pastoral rezipiert daher die kirchliche Disziplin nur als Richtlinie ihrer Handlungen und versucht, die Anforderungen an eine spezifisch christliche Identität in den Alltag zu übersetzen. Sie etabliert dazu, wie bei Johannes und Caesarius gesehen, systematisch Verfahren der Depaganisierung (Zurückdrängung nichtchristlichen Einflusses) und Christianisierung (von einem eigenen christlichen Festzyklus über den regelmäßigen Gottesdienstbesuch bis zur auch privaten Lektüre der Bibel), um christliche Identitäten aufzubauen und so die Gefahr der Apostasie zu minimieren. Asketische Mönche und Heilige werden zu Leitbildern stilisiert, an denen sich die Gläubigen orientieren sollen³⁰. Ganz im Gegensatz zu den im Kirchenrecht formulierten Bußstrafen für Apostasieverstöße wird in der Pastoral auf die Androhung von Strafen verzichtet und stattdessen eine entschiedene Paränese verfolgt.

Die Theologie im engeren Sinn, die im ersten Teil der Studie untersucht wurde, leistet die komplexe systematische Einordnung des so verbreiteten Phänomens der Apostasie. Sie verbindet es mit der altkirchlichen Lehre über den Teufel und die Dämonen; zudem integriert sie es in die christliche Heilsgeschichte. Die Theologie der Apostasie findet sich in monographischen Abhandlungen, exegetischen Kommentaren und Briefen an zunächst einzelne Briefpartner. Ihre Rezeption in den Predigten bleibt demgegenüber marginal und auf Andeutungen beschränkt (der Teufel ist der erste Apostat; mittels der Dämonen versucht er, die Gläubigen zum Abfall von Gott zu verleiten). Die Gläubigen werden mit der theologischen Einordnung der Apostasie, berücksichtigt man die Predigten des Johannes Chrysostomus und des Caesarius von Arles, kaum konfrontiert; die Theologie dient offenbar allein den Bischöfen

27 Caes. Arel. *serm.* 74,1f. (CCL 103,310f. Morin), hier ebd. 74,2 (CCL 103,310 Morin): (...), *nolite* (scil. fideles) *fastidire, nolite despicere convivium domini vestri* (...).

28 Joh. Chrys. *de Laz. conc.* 7,1 (PG 48,1046): Πόσης γάρ οὐκ ἂν εἴη καταγνώσεως ἄξιον, ὅταν ὁ πιστὸς καὶ τῶν ἐνταῦθα τελουμένων καὶ εὐχῶν καὶ φρικτῶν μυστηρίων καὶ πνευματικῆς διδασκαλίας ἀπολαύων, μετὰ τὴν ἐνταῦθα τελετὴν ἀπελθὼν καθέζηται εἰς τὴν σατανικὴν ἐκείνην θεωρίαν μετὰ τοῦ ἀπίστου (...).

29 Mit ähnlichen Beobachtungen über die Durchsetzung der kirchlichen Disziplin zur Zeit Gregors des Großen auch Durliat, *Normaux* 61–77.

30 Vgl. Brottier, *Appel*; Gemeinhardt, *Staatsreligion* 469–474; ders., *Heilige* 466–470.

bei der systematischen Reflexion über den Glaubensabfall, die Grundlage der Predigten ist.

Das Beispiel der Apostasie lässt für Theologie, Disziplin und Pastoral unterschiedliche funktionale Zuordnungen erkennen. Die engere Theologie ermöglicht die systematische Einordnung eines Phänomens und prägt darüber sicher die weitere geistesgeschichtliche Entwicklung. Die Disziplin bzw. das Kirchenrecht definiert, was in der Spätantike überhaupt christlich ist, und macht Grenzen zwischen Christlichem und Nichtchristlichem sichtbar. Die Pastoral geht von den Richtlinien der Disziplin aus, verzichtet aber weitgehend auf ihre autoritäre Einforderung und versucht, über systematische Verfahren bei den Gläubigen christliche Identitäten aufzubauen.

Ob ähnliche Unterscheidungen und Funktionszuweisungen auch für andere Bereiche der Alten Kirche, unabhängig von der Auseinandersetzung mit dem Glaubensabfall, gelten, kann im Rahmen dieser Studie nicht mehr untersucht werden. Gleichwohl werfen die gemachten Beobachtungen grundsätzliche Fragen nach dem Verhältnis von engerer Theologie, Disziplin und Pastoral, ihrer jeweiligen Funktion und ihrem ‚Ort‘ in der Alten Kirche auf, die weit über das Thema der Apostasie im antiken Christentum hinausgehen³¹. Gerade die Rezeption der kirchlichen Disziplin im Alltag der Gläubigen und ihr Verhältnis zur Pastoral sind aufgrund der Ergebnisse dieser Studie neu zu überdenken³².

31 Zur Effektivität des staatlichen Rechts und seiner Implementierung in die Gesellschaft vgl. Errington, *Accounts* (aus althistorischer Sicht) sowie Löhr, *Construction* 25–28.

32 Hierzu Hornung, *Kirchenrecht*.

Literaturverzeichnis

1 Wörterbücher

- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hrsg. von K. u. B. Aland, Berlin ⁶1988.
- Du Cange, C. du Fresne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* 1–8, Paris 1883/1887.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* 1f., Paris 1968.
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* 1–6 (mit Suppl.), Berlin ¹⁸1987/2012.
- Heumann, H./Seckel, E., *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Graz ¹⁰1958.
- Jastrow, M., *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature* 1f., New York 1950.
- Lampe, G. W. H., *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961.
- Levy, J., *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* 1–4, Berlin ²1924.
- Liddel, H. G./Scott, R., *A Greek-English lexicon*, Oxford ⁹1968.
- Trapp, E. (Hrsg.), *Lexikon der Byzantinischen Gräzität. Besonders des 9./12. Jahrhunderts* 1ff., Wien 2001ff.

2 Sammlungen und Inschriften

- Coleman-Norton, P. R., *Roman state and Christian church. A collection of legal documents to A. D. 535* 1–3, London 1966.
- Dittenberger, W., *Orientis Graeci inscriptiones selectae* 1f., Leipzig 1903/1905.
- Parpola, S./Watanabe, K., *Neo-Assyrian treaties and loyalty oaths* (State archives of Assyria 2), Helsinki 1988.
- Vermaseren, M. J., *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* 1f., Den Haag 1956/1960.
- Vidman, L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (RVV 28), Berlin 1969.

3 Quellen (mit verwendeten Übersetzungen und Kommentaren)

a Griechisch-Römisch

- Academicorum philosophorum index Herculensis
Hrsg. von S. Mekler, Berlin ²1958.

Ammianus Marcellinus

- *Rerum gestarum quae exstant* 1f.; hrsg. von C. U. Clark/L. Traube/G. Heraeus, Berlin 1910/1915 (Komm. zu Buch 22: J. Den Boeft/J. W. Drijvers/D. Den Hengst/H. C. Teitler, *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXII*, Groningen 1995).

Pseudo-Apuleius

- *Herbarium* = CML 4,22–219. 222–225; hrsg. von E. Howald/H. E. Sigerist, Leipzig 1927.

Aristoteles

- *Fragmenta* [= frg.] = *Aristotelis opera* 3. *Librorum deperditorum fragmenta*; hrsg. von O. Gigon, Berlin ²1987.
- *Fragmenta selecta*; hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1955.

Aristoxenus

- *Elementa harmonica* [= elem. harm.] = *Antiquae musicae auctores septem* 1,1–132; hrsg. von M. Meibom, Amsterdam 1652 (Nachdruck New York 1977).

Athenaeus

- *Dipnosophistae* 1–3 [= dipnos.]; hrsg. von G. Kaibel, Stuttgart 1961/1962.

Ausonius

- *Ordo urbium nobilium* = *Decimi magni Ausonii Burdigalensis opuscula* 193–201; hrsg. von S. Prete, Leipzig 1978.

Caelius Aurelianus

- *Celeres vel acutae passionnes* = CML 6,1,22–422; hrsg. von G. Bendz, Berlin 1990.

Cicero

- *Academicorum reliquiae cum Lucullo* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 42; hrsg. von O. Plasberg, Stuttgart 1961.
- *Brutus* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 4; hrsg. von H. Malcovati, München ²1970.
- *De finibus bonorum et malorum* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 43; hrsg. von Th. Schiche, Stuttgart ²1961.
- *De natura deorum* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 45; hrsg. von W. Ax, Stuttgart 1964.
- *De officiis* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 48,1–123; hrsg. von C. Atzert, Leipzig ⁴1963.
- *Epistulae ad familiares* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 9; hrsg. von H. Sjörgen, Leipzig 1925.
- *Timaeus* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 46,154^b–187^b; hrsg. von W. Ax, Stuttgart 1969.
- *Tusculanae disputationes* = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* fasc. 44; hrsg. von M. Pohlenz, Stuttgart 1967.

Codex Iustinianus

- = *Corpus iuris civilis* 2; hrsg. von P. Krueger, Berlin ¹²1959.

Codex Theodosianus

- = *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*; hrsg. von P. Krueger/Th. Mommsen, Berlin ³1962 = *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes* 1,2,27–906.
- = Sch 497; hrsg. von J. Rougé/R. Delmaire (Edition nach Th. Mommsen), Paris 2005 (Buch 16).

Constitutiones Sirmondianae

- = *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*; hrsg. von P. Krueger/Th. Mommsen, Berlin ³1962 = *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes* 1,2,907–921.

Continuatio Hispana

- = MGH Auct. Ant. 11,334–368; hrsg. von Th. Mommsen, Berlin ²1961.

Digesta

- *Digesta Iustiniani Augusti* 1f.; hrsg. von P. Krueger/Th. Mommsen, Berlin ²1962/1963.

Dio Chrysostomus

- *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia* 1f. [= or.]; hrsg. von J. de Arnim, Berlin ²1893/1896 (Nachdruck Berlin 1962).

Diodorus Siculus

- *Bibliotheca historica* 1–6; hrsg. von F. Vogel/C. Th. Fischer, Stuttgart ³1888/1906 (Bd. 6: L. Dindorf, Leipzig 1867/1868).

Diogenes Laertius

- *Vitae philosophorum* 1–3; hrsg. von M. Marcovich/H. Gärtner, Stuttgart 1999/2002.

Gaius

- *Institutiones*; hrsg. von U. Manthe, Darmstadt 2004 (TzF 81).

Galenus

- *De experientia medicinae* [= exper. med.]; hrsg. von R. Walzer, London 1947.
- *De methodo medendi* [= meth. med.] = *Claudii Galeni opera omnia* 10; hrsg. von C. G. Kühn, Leipzig 1825.
- *De plenitudine* [= plenit.] = *Claudii Galeni opera omnia* 7,513–583; hrsg. von C. G. Kühn, Leipzig 1824.

Herodotus

- *Historiae* 1f.; hrsg. von C. Hude, Oxford ³1927.

Historia Augusta

- Scriptores historiae Augustae* 1²–2; hrsg. von E. Hohl, Leipzig 1955. 1927.

Honorius et Theodosius II. Imperatores

- *Epistula ad Agricolam praefectum praetorio Galliarum* = *Epistolae Arelatenses genuinae* 8 = MGH Ep. 3,13–15; hrsg. von W. Gundlach, Berlin ²1957.

Iamblichus

- *De vita pythagorica* [= vit. pyth.]; hrsg. von L. Deubner/U. Klein, Stuttgart ²1975 (dt. Übers.: M. von Albrecht u.a., *Jamblich, Pythagoras* [Sapere 4], Darmstadt 2002).

Iulianus Imperator

- *Epistulae* [= ep.] = *L'empereur Julien. Œuvres complètes* 1,2,12–207; hrsg. von J. Bidez, Paris ²1960.
- *Misopogon* [= misop.] = *L'empereur Julien. Œuvres complètes* 2,2,156–199; hrsg. von Ch. Lacombrade, Paris 1964.

Leges Visigothorum

= MGH Legum sectio 1,1; hrsg. von K. Zeumer, Hannover ²1902.

Libanius

- *Orationes* 1–64 [= or.] = *Libani opera* 1–4; hrsg. von R. Foerster, Leipzig 1903/1908.
- *Progyrnasmata* (hier: *Descriptiones*) [= descr.] = *Libani opera* 8,460–546; hrsg. von R. Foerster, Leipzig 1915.

Pseudo-Lysias

- *Contra Andocidem* [= c. Andoc.] = *Lysiae orationes* 104–108; hrsg. von C. Hude, Oxford 1912.

Metrodorus Philosophus

- *Fragmenta* [= frg.] = *Metrodori Epicurei fragmenta*; hrsg. von A. Körte, Leipzig 1890 (JChPh.S 17).

Cornelius Nepos

- *Epaminondas* = *Vitae cum fragmentis* 51–56; hrsg. von P. K. Marshall, Leipzig 1977.

Novellae Iustiniani

= *Corpus iuris civilis* 3; hrsg. von R. Schoell/G. Kroll, Dublin ¹⁰1972.

Novellae Theodosii

Leges novellae ad Theodosium pertinentes; hrsg. von Th. Mommsen/P. M. Meyer, Berlin ³1962 = *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes* 2.

Numenius

- *Fragmenta* [= frg.]; hrsg. von E. des Places, Paris ²2003.

Ovidius

- *Metamorphoses*; hrsg. von R. J. Tarrant, Oxford 2004.

Papyrus Herculanensis 346

Trattato etico epicureo (PHer. 346); hrsg. von M. Capasso, Neapel 1982.

Philodemus

- *Volumina rhetorica* 1–3 [= rhet.]; hrsg. von S. Sudhaus, Leipzig 1892/1895.

Plato

- *De bono*: s. Aristoteles.

Plinius Maior

- *Historia naturalis* 29 = *Pline l'Ancien, Histoire naturelle* 29; hrsg. von A. Ernout, Paris 1962.

Plinius Minor

- *Epistulae*; hrsg. von M. Schuster/R. Hanslik, Stuttgart ³1992, 4–366.

Plotin

- *Enneades* [= enn.] = *Plotini opera* 1–3; hrsg. von P. Henry/H.-R. Schwyzer, Oxford 1964/1983 (dt. Übers.: R. Harder, *Plotins Schriften. Neubearbeitung von R. Beutler und W. Theiler* 1,1–6 [PhB 211], Hamburg 1956/1971, 1–276).

Plutarchus

- *De Iside et Osiride* [= Is. et Os.] = *Plutarchi moralia* 2,23; hrsg. von W. Nachstädt/W. Sieveking/J. B. Titchener, Leipzig ²1971.
- *Vita Ciceronis* [= vit. Cic.] = *Vitae parallelae* 1,2,312–373; hrsg. von K. Ziegler, Stuttgart 1964.

Pythagorae et Pythagoreorum epistolae [= Pyth. ep.]

- *ΕΠΙΣΤΟΛΟΓΡΑΦΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΟΙ/Epistolographi Graeci*; hrsg. von R. Hercher, Paris 1873, 601–608.

Seneca

- *Ad Lucilium epistulae morales* 1f.; hrsg. von L. D. Reynolds, Oxford 1965.
- *Naturales quaestiones* = *L. Annaei Senecae opera quae supersunt* 2; hrsg. von A. Gercke, Stuttgart 1986.

Strabo

The Geography of Strabo 1–8; hrsg. von H. L. Jones, London 1917/1932.

Suetonius

- *De vita Caesarum libri* = *C. Suetoni Tranquilli opera* 1; hrsg. von M. Ihm, Stuttgart 1958.

Theophrastus

- *Historia plantarum* [= hist. plant.] = *Théophraste, Recherches sur les plantes* 1–3; hrsg. von S. Amigues, Paris 1988/1993.
- *Opiniones* [= opinion. frg.] = *Doxographi graeci* 475–495; hrsg. von H. Diels, Berlin ³1958.

Vereinssatzung des Zeus Hypsistos

C. Roberts/Th. C. Skeat/A. D. Nock, *The gild of Zeus Hypsistos: HTR* 29 (1936) 39–88.

b *Jüdisch*

Äthiopischer Henoch [= ÄthHen]

The Ethiopic book of Enoch 1f.; hrsg. von M. A. Knibb/E. Ullendorff, Oxford 1978 (dt. Übers.: S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* [JSHRZ 5,6], Gütersloh 1984).

Babylonischer Talmud

Der babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah 1–9; hrsg. von L. Goldschmidt, Haag 1933/1935.

4. Esra [= 4 Esr.]

Das 4. Buch Esra; hrsg. von J. Schreiner, Gütersloh 1981 (JSHRZ 5,4) (ebd. 292–297 mit Verzeichnis der Übersetzungen).

Jerusalem Talmud

- *Synopse zum Talmud Yerushalmi* 1–4; hrsg. von P. Schäfer/H.-J. Becker, Tübingen 1991/2001 (TSAJ 31. 33. 35. 47. 67. 82f.).
- *Hagiga (Festopfer)*; hrsg. von G. A. Wewers, Tübingen 1983 (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 2,11).
- *Sanhedrin (Gerichtshof)*; hrsg. von G. A. Wewers, Tübingen 1981 (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4,4).

Joseph und Aseneth [= Jos. et As.]

Joseph et Aséneth; hrsg. von M. Philonenko, Leiden 1968 (StPB 13) (dt. Übers.: Ch. Burchard, *Joseph und Aseneth* [JSHRZ 2,4], Gütersloh 1983).

Flavius Josephus

- *Antiquitates Iudaicae* [= ant. Iud.] = *Flavii Iosephi opera* 1–4,3–320; hrsg. von B. Niese, Berlin ²1955.
- *Contra Apionem* [= c. Ap.] = *Flavii Iosephi opera* 5; hrsg. von B. Niese, Berlin ²1955.
- *De bello Iudaico* [= b. Iud.] = *Flavii Iosephi opera* 6; hrsg. von B. Niese, Berlin ²1955.

Jubiläenbuch [= Jub.]

The book of Jubilees; hrsg. von J. C. Vanderkam, Leuven 1989 (CSCO 510f./Aeth. 87f.) (dt. Übers.: K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* [JSHRZ 2,3], Gütersloh 1981).

3. Makkabäerbuch [= 3 Macc.]

= *Septuaginta* 1,1139–1156; hrsg. von A. Rahlfs/R. Hanhart, Stuttgart ²2006.

4. Makkabäerbuch [= 4 Macc.]

= *Septuaginta* 1,1157–1184; hrsg. von A. Rahlfs/R. Hanhart, Stuttgart ²2006 (dt. Übers.: H.-J. Klauck, *4. Makkabäerbuch* [JSHRZ 3,6], Gütersloh 1989).

Mekilta de-Rabbi Ishmael [= Mekilta R. Jišmael]

A critical edition on the basis of the manuscripts and early editions with an English translation, introduction and notes 1–3; hrsg. von J. Z. Lauterbach, Philadelphia 1933.

Mischna

Mischna 1–6; hrsg. von H. Albeck, Jerusalem ⁷1988 (dt. Übers.: D. Correns, *Die Mischna ins Deutsche übertragen. Mit einer Einleitung und Anmerkungen*, Wiesbaden 2005).

Philo Alexandrinus

- *De animalibus adversus Alexandrum* [= anim.] = *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti* 123–172, hrsg. von J. B. Aucher, Venedig 1822 (engl. Übers.: A. Terian, *Philonis Alexandri De animalibus. The Armenian text with an introduction, translation and commentary* [SHJ 1], Chico 1981).
- *De legibus specialibus* [= leg. spec.] = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 5,1–265; hrsg. von L. Cohn, Berlin 1906.
- *De opificio mundi* [= opif.] = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 1,1–60; hrsg. von L. Cohn, Berlin 1906.
- *De providentia* f. [= prov.] = *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti* 1–121, hrsg. von J. B. Aucher, Venedig 1822.

- *De virtutibus* [= virt.] = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 5,266–335; hrsg. von L. Cohn, Berlin 1906.
- *De vita Mosis* [= Mos.] = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 4,119–268; hrsg. von L. Cohn, Berlin 1902.
- *Quaestiones in Genesim* [= quaest. Gen.] = *Les Œuvres de Philon d’Alexandrie* 34A-B; hrsg. von Ch. Mercier/F. Petit (nur 34B), Paris 1979/1984.
- *Quod omnis probus liber sit* [= quod omn. prob. lib.] = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* 6,1–45; hrsg. von L. Cohn/S. Reiter, Berlin 1915.

Sifra zu Levitikus

Sifra. Midrasch zu Leviticus; hrsg. von E. H. Weiss, Wien 1862 (Nachdruck New York 1946) (dt. Übers.: J. Winter, *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus* [SGFWJ 42], Breslau 1938).

Sifre Deuteronomium

Siphre ad Deuteronomium. H. S. Horovitzii schedis usus cum variis lectionibus et adnotationibus; hrsg. von L. Finkelstein, Berlin 1939 (Corpus Tannaiticum 3,3,2) (dt. Übers.: H. Bietenhard, *Sifre Deuteronomium. Der tannaitische Midrasch* [JudChr 8], Bern 1984).

Tosephta [= Tos.]

Tosephta. Based on the Erfurt and Vienna Codices with parallels and variants; hrsg. von M. S. Zuckermann/S. Liebermann, Jerusalem 1970 (engl. Übers.: J. Neusner, *The Tosefta. Translated from the Hebrew with a new introduction* if., Peabody 2002; dt. Übers. [Sukka]: H. Bornhäuser/G. Mayer, *Seder moëd* [Sukka, Jom tob, Rosch ha-Schana] [RT 2,3], Stuttgart 1993).

c *Christlich*

Ambrosiaster

- *Commentarius in epistulas Pauli* = CSEL 81,1–3; hrsg. von H. I. Vogels, Wien 1966/1969.

Ambrosius

- *De apologia prophetae David ad Theodosium Augustum* = CSEL 32,2,299–355; hrsg. von C. Schenkl, Wien 1897.
- *De bono mortis* = CSEL 32,1,703–753; hrsg. von C. Schenkl, Wien 1897.
- *De excessu fratris* = CSEL 73,209–325; hrsg. von O. Faller, Wien 1955.
- *De institutione virginis* = PL 16²,319–348.
- *De interpellatione Iob et David* = CSEL 32,2,211–296; hrsg. von C. Schenkl, Wien 1897.
- *De officiis* = CCL 15; hrsg. von M. Testard, Turnhout 2000.
- *De paenitentia* = CSEL 73,119–206; hrsg. von O. Faller, Wien 1955.
- *De paradiso* = CSEL 32,1,265–336; hrsg. von C. Schenkl, Wien 1897.
- *De sacramentis* = CSEL 73,15–85; hrsg. von O. Faller, Wien 1955.
- *Epistulae* = CSEL 82,1; hrsg. von O. Faller, Wien 1968; = CSEL 82,2; hrsg. von M. Zelzer, Wien 1990.

- *Epistulae extra collectionem servatae* = CSEL 82,3,145–311; hrsg. von M. Zelzer, Wien 1982.
 - *Epistularum liber decimus* = CSEL 82,3,3–140; hrsg. von M. Zelzer, Wien 1982.
 - *Exameron* = CSEL 32,1,3–261; hrsg. von C. Schenkl, Wien 1897.
 - *Explanatio Psalmorum XII* = CSEL 64; hrsg. von M. Petschenig/M. Zelzer, Wien ²1999.
 - *Expositio evangelii secundum Lucam* = CCL 14,1–400; hrsg. von M. Adriaen, Turnhout 1957.
 - *In Psalmum 118* = CSEL 62; hrsg. von M. Petschenig/M. Zelzer, Wien ²1999.
- Pseudo-Ambrosius
- *Apologia David altera* = CSEL 32,2,359–408; hrsg. von C. Schenkl, Wien 1897.
- Apostolische Kirchenordnung [= Apost. KO]
- = *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* 12–34; hrsg. von Th. Schermann, Paderborn 1914 (SGKA.E 3,1).
- Augustinus
- *Confessiones* = CCL 27; hrsg. von L. Verheijen, Turnhout 1981.
 - *Contra Cresconium grammaticum et Donatistam* = CSEL 52,325–582; hrsg. von M. Petschenig, Wien 1909.
 - *Contra Faustum* = CSEL 25,1,251–797; hrsg. von I. Zycha, Wien 1891.
 - *De bono coniugali* = CSEL 41,187–231; hrsg. von I. Zycha, Wien 1900.
 - *De catechizandis rudibus* = CCL 46,121–178; hrsg. von I. B. Bauer, Turnhout 1969.
 - *De civitate dei* = CCL 47f.; hrsg. von B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955 (dt. Übers.: W. Thimme, *Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat* 1f., Zürich 1955).
 - *De doctrina Christiana* = CCL 32,1–167; hrsg. von I. Martin, Turnhout 1962.
 - *De fide et symbolo* = CSEL 41,3–32; hrsg. von I. Zycha, Wien 1900.
 - *De Genesi ad litteram* = CSEL 28,1,3–435; hrsg. von I. Zycha, Wien 1894 (frz. Übers. u. Komm.: P. Agaësse/A. Solignac, *Augustinus. De Genesi ad litteram libri duodecim* [BAug 48f.], Paris 1972).
 - *De Genesi contra Manichaeos* = PL 34,173–220.
 - *De gratia Christi et de peccato originali* = CSEL 42,125–206; hrsg. von C. F. Urba/I. Zycha, Wien 1902.
 - *De libero arbitrio* = CCL 29,211–321; hrsg. von W. M. Green, Turnhout 1970.
 - *De musica* = PL 32,1081–1194.
 - *De natura et gratia* = CSEL 60,233–299; hrsg. von C. F. Urba/I. Zycha, Wien 1913.
 - *De peccatorum meritis et remissione* = CSEL 60,3–151; hrsg. von C. F. Urba/I. Zycha, Wien 1913.
 - *De trinitate* = CCL 50, hrsg. von W. J. Mountain/F. Glorie, Turnhout 1968.
 - *De vera religione* = CCL 32,187–260; hrsg. von K.-D. Daur, Turnhout 1962.
 - *Enarrationes in Psalmos 1–150* = CCL 38–40; hrsg. von D. E. Dekkers/I. Fraipont, Turnhout 1956.

- *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* = CCL 46,49–114; hrsg. von E. Evans, Turnhout 1969.
- *Epistulae* = CSEL 34,1f. 44. 57f.; hrsg. von A. Goldbacher, Wien 1895. 1898. 1904. 1911. 1923.
- *Quaestiones in Heptateuchum* = CCL 33,1–377; hrsg. von I. Fraipont, Turnhout 1958.
- *Retractationes* = CCL 57; hrsg. von A. Mutzenbecher, Turnhout 1984.
- *Sermones* = PL 38,1–39,1718.
- *Sermones de Vetere Testamento* = CCL 41; hrsg. von C. Lambot, Turnhout 1961.
- *Speculum* = CSEL 12,3–285; hrsg. von F. Wehrich, Wien 1887.

Pseudo-Augustinus

- *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 127 = CSEL 50; hrsg. von A. Souter, Wien 1908.
- *Sermones* = PL 39,1735–2354.

Theodorus Balsamon

- *Commentaria in canones conciliorum (Concilium Trullanum)* [= comm. in cn.] = PG 137,501–874.

Barnabasbrief [= Barn.]

= *Schriften des Urchristentums* 2,138–195; hrsg. von K. Wengst, Darmstadt 1984.

Basilius Caesariensis

- *Canones* [= cn.] = *Epistulae* 188. 199. 217.
- *Epistulae* [= ep.] = *Saint Basile Lettres* 1–3; hrsg. von Y. Courtonne, Paris 1957/1966 (dt. Übers.: W.-D. Hauschild, *Basilius von Caesarea, Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert* 1–3 [BGrL 32. 3. 37], Stuttgart 1990/1973/1993).
- *Homiliae in Psalmos* [= hom. in Ps.] = PG 29,209–494.
- *In ebriosos* [= hom. 14] = PG 31,444–464.
- *Quod deus non est auctor malorum* [= hom. 9] = PG 31,329–353.
- *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti* [= serm.] = PG 32,1116–1381.

Benedictus

- *Regula* = CSEL 75; hrsg. von R. Hanslik, Wien ²1977.

Breviarium Hipponense [= Brev. Hippon.]

= CCL 149,22–53; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.

Caesarius Arelatensis

- *In Iohannis apocalypsim expositio* = *Sancti Caesarii Arelatensis opera varia* 2,210–277; hrsg. von D. G. Morin, Maretoli 1942.
- *Sermones* = CCL 103f.; hrsg. von D. G. Morin, Turnhout ²1953 (frz. Übers. u. Komm.: M.-J. Delage/J. Courreau, *Césaire d'Arles. Sermons* [Sch 175. 243. 330. 447], Paris 1971/2000).

Canones Apostolorum [= Can. Apost.]

= Sch 336,274–308; hrsg. von M. Metzger, Paris 1987.

Carmen ad quendam senatorem

= CSEL 23,227–230; hrsg. von R. Peiper, Wien 1881.

Clemens Alexandrinus

– *Stromata* [= strom.] = GCS Clem. Alex. 2f.; hrsg. von O. Stählin/L. Früchtel/
U. Treu, Berlin 4/1985/2/1970.

1. Clemensbrief [= 1 Clem.]

= Sch 167; hrsg. von A. Jaubert, Paris 1971.

2. Clemensbrief [= 2 Clem.]

= *Schriften des Urchristentums* 2,238–280; hrsg. von K. Wengst, Darmstadt 1984 (mit
dt. Übers. u. Komm.).

Coelestinus

– *Epistulae* = PL 50,417–558.

Collatio Carthaginensis vJ. 411 [= Collat. Carthag.]

– *Gesta* = CCL 149A,1–257; hrsg. von S. Lancel, Turnhout 1974.

Collectio Arelatensis (= Concilium Arelatense secundum) [= Coll. Arelat.]

= CCL 148,114–130; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.

Collectio Avellana [= Coll. Avell.]

= CSEL 35,1f.; hrsg. von O. Guenther, Wien 1895/1898.

Collectio Thessalonicensis [= Coll. Thess.]

= TD.T 23; hrsg. von C. Silva-Tarouca, Rom 1937.

Columbanus

– *De paenitentia* = *Sancti Columbani opera* 168–180; hrsg. von G. S. M. Walker, Dublin
1957.

Concilium

– Agathense vJ. 506 [= Agath.] = CCL 148,192–212; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.

– Ancyranum vJ. 314 [= Ancyr.] = *Ioannis Scholastici synagoga L titulorum*; hrsg. von
V. N. Benešević, München 1937.

– Arausicanum vJ. 441 [= Araus.] = CCL 148,78–93; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout
1963.

– Arelatense vJ. 314 [= Arelat.] = CCL 148,9–14 (*Canones ad Silvestrum*); hrsg. von
Ch. Munier, Turnhout 1963 (frz. Übers. u. Anm.: J. Gaudemet, *Conciles Gaulois du
IV^e siècle* [Sch 241], Paris 2008, 35–67).

– Aspasi Episcopi vJ. 551 [= Aspas.] = CCL 148A,163–165; hrsg. von C. de Clercq,
Turnhout 1963.

– Aurelianense vJ. 511 [= Aurelian.] = CCL 148A,4–19; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout
1963.

– Aurelianense vJ. 533 [= Aurelian.] = CCL 148A,99–103; hrsg. von C. de Clercq,
Turnhout 1963.

– Aurelianense vJ. 538 [= Aurelian.] = CCL 148A,114–130; hrsg. von C. de Clercq,
Turnhout 1963.

- Aurelianense vJ. 541 [= Aurelian.] = CCL 148A,132–146; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Autissiodorense vJ. 561/605 [= Autissiod.] = CCL 148A,265–272; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Bracarense vJ. 572 [= Bracar.] = *Concilios visigóticos e Hispano-Romanos* 78–106; hrsg. von J. Vives, Barcelona 1963.
- Chalcedonense vJ. 451 [= Chalced.]
Actio prima = ACO 2,1,1,55–196; hrsg. von E. Schwartz, Berlin 1933.
Actio quarta = ACO 2,1,2,84–121; hrsg. von E. Schwartz, Berlin 1933.
- Claremontanum seu Arvernense vJ. 535 [= Claremon.] = CCL 148A,105–112; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Clippiacense vJ. 626/627 [= Clippiac.] = CCL 148A,291–297; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Constantinopolitanum vJ. 381 [= Cpel.] = *Syntagma XIV titulorum sine scholis* 1,94–101; hrsg. von V. N. Benešević, St. Petersburg 1906.
- Constantinopolitanum vJ. 448 [= Cpel.]
Gesta = ACO 2,1,1,100–147; hrsg. von E. Schwartz, Berlin 1933.
- Eliberitanum [= Eliberit.] = CCH 4,233–268; hrsg. von G. Martínez Díez/F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Epaonense vJ. 517 [= Epaon.] = CCL 148A,22–37; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Ephesinum vJ. 449 [= Ephes.]
Actio prima = ACO 2,1,1,77–195; hrsg. von E. Schwartz, Berlin 1933.
- Hipponense vJ. 393 [= Hippon.] = CCL 149,20f.; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Laodicense (4. Jh.) [= Laod.] = *Ioannis Scholastici synagoga L titulorum*; hrsg. von V. N. Benešević, München 1937.
- Matisconense vJ. 581/583 [= Matiscon.] = CCL 148A,223–230; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Matisconense vJ. 585 [= Matiscon.] = CCL 148A,238–250; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Narbonense vJ. 589 [= Narbon.] = CCL 148A,254–257; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Nicaenum vJ. 325 [= Nicaen.] = *Syntagma XIV titulorum sine scholis* 1,83–93; hrsg. von V. N. Benešević, St. Petersburg 1906.
- Quinisextum vJ. 691/692 [= Trullan.] = *Discipline général antique* (2^e/9^e s.) 1,1 (Fonti 1,9); hrsg. von P. P. Joannou, Rom 21962, 101–241 (dt. Übers.: H. Ohme, *Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum* [FC 82], Turnhout 2006).
- Regense vJ. 439 [= Reg.] = CCL 148,63–75; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Toletanum vJ. 589 [= Tolet.] = CCH 5,49–159; hrsg. von G. Martínez Díez/F. Rodríguez, Madrid 1992.

- Toletanum vJ. 633 [= Tolet.] = CCH 5,161–274; hrsg. von G. Martínez Díez/F. Rodríguez, Madrid 1992.
- Toletanum vJ. 638 [= Tolet.] = CCH 5,293–336; hrsg. von G. Martínez Díez/F. Rodríguez, Madrid 1992.
- Turonense vJ. 461 [= Turon.] = CCL 148,143–148; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Turonense vJ. 567 [= Turon.] = CCL 148A,176–194 (*Canones*); hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Vasense vJ. 529 [= Vas.] = CCL 148A,77–81; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Veneticum vJ. 461/491 [= Venet.] = CCL 148,150–157; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.

Constitutiones Apostolorum [= Const. Apost.]

= Sch 320. 329. 336; hrsg. von M. Metzger, Paris 1985/1987.

Cyprianus

- *De habitu virginum* = CSEL 3,1,187–205; hrsg. von G. Hartel, Wien 1868.
- *De lapsis* = CCL 3,221–242; hrsg. von M. Bévenot, Turnhout 1972.
- *Epistulae* = CCL 3B-C; hrsg. von G. F. Diercks, Turnhout 1994/1996.

Pseudo-Cyprianus

- *Ad Novatianum* = CCL 4,137–152; hrsg. von G. F. Diercks, Turnhout 1972.

Cyrrillus Alexandrinus

- *Commentarius in Michaeam* [= in Mich.] = *Cyrrilli archiepiscopi Alexandrini in 12 prophetas* 1,599–740; hrsg. von Ph. E. Pusey, Oxford 1868 (Nachdruck Brüssel 2¹⁹⁶⁵).
- *Commentarius in Sophoniam* [= in Soph.] = *Cyrrilli archiepiscopi Alexandrini in 12 prophetas* 2,167–240; hrsg. von Ph. E. Pusey, Oxford 1868 (Nachdruck Brüssel 2¹⁹⁶⁵).
- *Expositio in Psalmos* [= in Ps.] = PG 69,717–1273.

Didache [= Did.]

= Sch 248^{bis}; hrsg. von W. Rordorf, Paris 2¹⁹⁹⁸ (dt. Übers. u. Komm.: G. Schöllgen: ders./W. Geerlings, *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio apostolica/Apostolische Überlieferung* [FC 1], Freiburg 2¹⁹⁹², 25–139).

Didascalia Syriaca [= Didasc.]

= CSCO 401/Syr. 175; 407/Syr. 179; hrsg. von A. Vööbus, Louvain 1979 (engl. Übers.: ders., *The didascalia apostolorum in Syriac* 1f. [CSCO 402/Syr. 176; 408/Syr. 180], Louvain 1979; dt. Übers.: H. Achelis/J. Flemming, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2. Die Syrische Didaskalia* [TU 25,2], Leipzig 1904).

Dionysius Alexandrinus

- *Epistula ad Colonem* [= ep. ad Colonem] = *Discipline générale antique* (4^e/9^e s.) 2 (Fonti 1,9); hrsg. von P. P. Joannou, Rom 1963, 15f.

Ennodius

- *Opuscula miscella* = CSEL 6,261–422; hrsg. von G. Hartel, Wien 1882.

Episcopi comprovinciales metropolis Arelatensis

- *Epistula ad Leonem papam* = *Epistolae Arelatenses genuinae* 12 = MGH Ep. 3,17–20; hrsg. von W. Gundlach, Berlin ²1957.

Eusebius

- *Commentarii in Psalmos* [= in Ps.] = PG 23.
- *De martyribus Palaestinae* (Recensio brevior) [= mart. Pal.] = GCS Eus. 2,2,907–950; hrsg. von E. Schwartz, Leipzig 1908.
- *De vita Constantini* [= vit. Const.] = GCS Eus. 1,1; hrsg. von F. Winkelmann, Berlin 1975.
- *Demonstratio evangelica* [= dem. ev.] = GCS Eus. 6; hrsg. von I. A. Heikel, Leipzig 1913.
- *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS Eus. 2,1–3; hrsg. von E. Schwartz, Leipzig 1903/1909 (dt. Übers.: Ph. Haeuser, *Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte* [BKV² Eus. 2], München ³1989).
- *Praeparatio evangelica* [= praep. ev.] = GCS Eus. 8,1f.; hrsg. von K. Mras, Berlin 1954/1956.
- *Theophania fragmenta* [= theoph. frg.] = GCS Eus. 3,2; hrsg. von H. Gressmann, Leipzig 1904 (dt. Übers.).

Filastrus Brixienensis

- *Diversarum hereseon liber* = CCL 9,217–324; hrsg. von F. Heylen, Turnhout 1957.

Gaudentius Brixienensis

- *Sermones et tractatus* = CSEL 68; hrsg. von A. Glueck, Wien 1936.

Gelasius Romanus

- *Epistolae* = *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*; hrsg. von A. Thiel, Braunsberg 1868, 287–510.
- *Tractatus* [= tract.] = *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*; hrsg. von A. Thiel, Braunsberg 1868, 510–607 (Einl., frz. Übers. u. Komm. zu *tract.* 6: Sch 65; hrsg. von G. Pomarès, Paris 1959).

Gregorius Magnus

- *In Ezechielem homiliae* = CCL 142; hrsg. von M. Adriaen, Turnhout 1971.
- *Moralia in Iob* = CCL 143. 143A. 143B; hrsg. von M. Adriaen, Turnhout 1979/1985.
- *Registrum epistularum* = CCL 140. 140A; hrsg. von D. Norberg, Turnhout 1982.

Gregorius Nazianzenus

- *Carmina moralia* 1–40 [= carm.] = PG 37,521–968.
- *Orationes* 4f. [= or.] = Sch 309; hrsg. von J. Bernardi, Paris 1983.
- *Orationes* 38–41 [= or.] = Sch 358; hrsg. von C. Moreschini, Paris 1990.
- *Orationes* 1–45 [= or.] = PG 35,1–36,12–664.

Gregorius Nyssenus

- *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt* [= castig.] = GregNyssOp 10,2,323–332; hrsg. von D. Teske, Leiden 1996.

- *Contra Eunomium* [= c. Eunom.] = GregNyssOp 1–2,3–311; hrsg. von W. Jaeger, Leiden 1960.
- *De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis 1)* [= paup.] = GregNyssOp 9,93–108; hrsg. von A. Van Heck, Leiden 1967.
- *Epistula canonica* [= ep. cn.] = GregNyssOp 3,5; hrsg. von E. Mühlenberg, Leiden 2008 (frz. Übers. und Einl.: *Discipline générale antique* [4^e/9^e s.] 2 [Fonti 1,9]; hrsg. von P. P. Joannou, Rom 1963, 200–226).
- *In inscriptiones Psalmorum* [= in inscr. Ps.] = GregNyssOp 5,24–175; hrsg. von J. Mc Donough, Leiden 1962.
- *Oratio catechetica* [= or. catech.] = Sch 453; hrsg. von R. Winling, Paris 2000.

Gregorius Turonensis

- *De vita patrum* = MGH Script. Rer. Merov. 1,2,211–294; hrsg. von B. Krusch, Hannover 1885.
- *Historia Francorum* = MGH Script. Rer. Merov. 1,1,1–537, hrsg. von B. Krusch/W. Levison, Hannover 1951.

Hermas (Pastor Hermae)

- *Similitudines* [= sim.] = Sch 53,210–365; hrsg. von R. Joly, Paris 1958.
- *Visiones pastoris* [= vis.] = Sch 53,76–145; hrsg. von R. Joly, Paris 1958 (dt. Übers. und Komm.: N. Brox, *Der Hirt des Hermas* [KAV 7], Göttingen 1991).

Hieronymus

- *Commentarii in epistulam Pauli ad Ephesios* = PL 26,467–590.
- *Commentarii in epistulam Pauli ad Titum* = PL 26,589–636.
- *Commentarii in Isaiam prophetam* = CCL 73–73A; hrsg. von M. Adriaen, Turnhout 1963.
- *Commentarioli in Psalmos* = CCL 72,177–245; hrsg. von G. Morin, Turnhout 1959.
- *Epistulae* = CSEL 54–56; hrsg. von I. Hilberg, Wien 1910/1918.
- *In Hieremiam prophetam* = CCL 74; hrsg. von S. Reiter, Turnhout 1960.
- *Vita Malchi, De monacho captivo* = Sch 508,184–211; hrsg. von E. M. Morales, Paris 2007.

Ignatius Antiochenus

- *Epistulae* [hier: = ad Eph.; ad Phil.] = *Patres apostolici* 2,83–269; hrsg. von F. X. Funk/F. Diekamp, Tübingen 1913.

Innocentius Romanus

- *Epistulae* = PL 20,463–612.
- *Epistulae* = *Collectio Thessalonicensis* 4f.

Irenaeus Lugdunensis

- *Adversus haereses* = Sch 263f. 293f. 210f. 100. 152f.; hrsg. von A. Rousseau/L. Doutreleau/B. Hemmerdinger (Bd. 100)/Ch. Mercier (Bd. 100. 152f.), Paris 1965/1982 (dt. Übers. und Komm.: N. Brox, *Gegen die Häresien* [FC 8,1,122/357–8,5], Freiburg 1993/2001).

Isidorus Hispalensis

- *De ecclesiasticis officiis* = CCL 113; hrsg. von Ch. M. Lawson, Turnhout 1989.
- *De origine Gothorum* = MGH Auct. Ant. 11,268–295; hrsg. von Th. Mommsen, Berlin 1894.
- *Origines* 1f.; hrsg. von W. M. Lindsay, Oxford 1911.

Iulianus Pomerius

- *De vita contemplativa* = PL 59,415–520.

Iustinus Martyr

- *Apologia maior* [= apol. 1] = PTS 38,31–133; hrsg. von M. Marcovich, Berlin 1994.
- *Dialogus cum Tryphone* [= dial.] = PTS 47; hrsg. von M. Marcovich, Berlin 1997.

Johannes Cassianus

- *De incarnatione domini contra Nestorium* = CSEL 17,235–391; hrsg. von M. Petschenig/G. Kreuz, Wien 2004.

Johannes Chrysostomus

- *Ad populum Antiochenum homiliae* 1–21 (*De statuis*) [= stat.] = PG 49,15–222.
- *Ad Stagirium a daemone vexatum adhortationes* 1–3 [= adh. Stag.] = PG 47,423–494.
- *Adhortationes ad Theodorum lapsum* [= adh. Theodr.] = SCh 117; hrsg. von J. Dumortier, Paris 1966.
- *Adversus Iudaeos* 1–8 [= adv. Iud.] = PG 48,843–942.
- *Adversus oppugnatores vitae monasticae libri* 1–3 [= oppugn.] = PG 47,319–386.
- *Catecheses ad illuminandos* 1–8 [= catech.] = SCh 50,108–260; hrsg. von A. Wenger, Paris 1957 (dt. Übers.: R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus. Catecheses baptismales/Taufcatechesen* 1f. [FC 6,1f.], Freiburg 1992).
- *Catechesis ultima ad baptizandos* [= catech.] = SCh 366,212–243; hrsg. von A. Piédagnel/L. Doutreleau, Paris 1990 (dt. Übers.: R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus. Catecheses baptismales/Taufcatechesen* 1f. [FC 6,1f.], Freiburg 1992).
- *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus* [= c. Iud. et gent.] = PG 48,813–838.
- *Contra ludos et theatra* [= theatr.] = PG 56,263–270.
- *De diabolo tentatore* 1–3 [= diab.] = PG 49,241–276.
- *De Lazaro conciones* 1–7 [= de Laz. conc.] = PG 48,963–1054.
- *De mutatione nominum homiliae* 1–4 [= mutat. nom.] = PG 51,113–156.
- *De poenitentia homiliae* 1–9 [= poenit.] = PG 49,277–348.
- *De sacerdotio* [= sac.] = SCh 272; hrsg. von A.-M. Malingrey, Paris 1980.
- *De s. Babyla contra Iulianum et gentiles* [= paneg. Bab. 2] = SCh 362,90–275; hrsg. von M. A. Schatkin/C. Blanc/B. Grillet, Paris 1990.
- *De sanctis martyribus sermo* [= s. mart.] = PG 50,645–654.
- *Expositiones in Psalmos* [= expos. in Ps.] = PG 55,35–498.
- *In Acta apostolorum homiliae* 1–55 [= in Act. hom.] = PG 60,13–384.
- *In epistulam ad Colossenses homiliae* 1–12 [= in Col. hom.] = PG 62,299–392.

- *In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae* 1–24 [= in Eph. hom.] = PG 62,9–176.
- *In epistulam ad Galatas commentarius* [= comm. in Gal.] = PG 61,611–682.
- *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae* 1–34 [= in Hebr. hom.] = PG 63,9–236.
- *In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae* 1–15 [= in Phil. hom.] = PG 62,177–298.
- *In epistulam ad Romanos homiliae* 1–32 [= in Rom. hom.] = PG 60,391–682.
- *In epistulam 1 ad Corinthios argumentum et homiliae* 1–44 [= in 1 Cor. hom.] = PG 61,9–382.
- *In epistulam 2 ad Corinthios argumentum et homiliae* 1–30 [= in 2 Cor. hom.] = PG 61,381–610.
- *In epistulam 1 ad Thessalonicenses homiliae* 1–11 [= in 1 Thess. hom.] = PG 62,391–468.
- *In epistulam 2 ad Thessalonicenses homiliae* 1–5 [= in 2 Thess. hom.] = PG 62,467–500.
- *In Genesim homiliae* 1–67 [= in Gen. hom.] = PG 53,21–54,580.
- *In illud: Filius ex se nihil facit* (Joh. 5,19) [= in Joh. 5,19 hom.] = PG 56,247–256.
- *In illud: Propter fornicationes uxorem* (1 Cor. 7,2) [= in 1 Cor. 7,2 hom.] = PG 51,207–218.
- *In illud: Si esurierit inimicus* (Rom. 12,20) [= in Rom. 12,20 hom.] = PG 51,171–186.
- *In illud: Vidi dominum* (Jes. 6,1) homiliae 1–6 [= in Jes. 6,1 hom.] = SCh 277; hrsg. von J. Dumortier, Paris 1981.
- *In Iohannem homiliae* 1–88 [= in Joh. hom.] = PG 59,23–482.
- *In kalendas* [= kal.] = PG 48,953–962.
- *In Matthaeum homiliae* 1–90 [= in Mt. hom.] = PG 57,13–58,794.
- *In s. Iulianum martyrem* [= in Iuln.] = PG 50,665–676.
- *Panegyrica in martyres* [= paneg. mart.] = PG 50,661–666.
- *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* [= fem. reg.]; hrsg. von J. Dumortier, Paris 1955, 95–137.

Pseudo-Johannes Chrysostomus

- *In prodicionem Iudae* [= prod. Iud.] = PG 61,687–690.

Johannes Malalas

- *Chronographia* [= chron.] = CorpFontHistByz 35; hrsg. von I. Thurn, Berlin 2000 (ältere Edition: *Iohannae Malalae chronographia*; hrsg. von L. Dindorf, Bonn 1831).

Johannes Scholasticus

- *Synagoga L titulorum* [= syn. L tit.] = ABAW.PP NF 14; hrsg. von V. N. Benešević, München 1937.

Lactantius

- *De ira Dei* = SCh 289; hrsg. von Ch. Ingreneau, Paris 1982.
- *Divinae institutiones* = *Divinarum institutionum libri septem* 1–3; hrsg. von E. Heck/A. Wlosok, München/Berlin 2005/2009.

- E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae institutiones und der Schrift De opificio Dei* (AHAW. PH 2), Heidelberg 1972.
- *Epitome divinarum institutionum* = CSEL 19, 675–761; hrsg. von S. Brandt, Wien 1890.
- Leo Magnus
 - *Epistula ad episcopos comprovinciales metropolis Arelatensis* = *Epistolae Arelatenses genuinae* 13 = MGH Ep. 3, 20f.; hrsg. von W. Gundlach, Berlin ²1957.
 - *Epistula ad Flavianum* vJ. 449 = ACO 2, 4, 9; hrsg. von E. Schwartz, Berlin 1932.
 - *Epistula ad Pulcheriam* vJ. 454 = *Epistolae contra Eutychis haeresim* 2, 68f.; hrsg. von C. Silva-Tarouca, Rom 1935.
 - *Epistolae* = PL 54, 593–1218.
 - *Epistolae* = *Collectio Thessalonicensis* 22–26.
 - *Sermones* = CCL 138. 138A; hrsg. von A. Chavasse, Turnhout 1973.
- Lucifer Calaritanus
 - *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare sive de Athanasio* = CCL 8, 3–132; hrsg. von G. F. Diercks, Turnhout 1978.
- Martinus Bracarensis
 - *Canones ex orientalium antiquorum patrum synodis a venerabile Martino episcopo vel ab omni Bracarensi synodo excerpti vel emendati tituli* = Conc. Bracar. vJ. 572 = *Concilios visigóticos e Hispano-Romanos* 86–106; hrsg. von J. Vives, Barcelona 1963.
 - *De correctione rusticorum* = *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*; hrsg. von C. W. Barlow, New Haven 1950, 183–203 (dt. Übers. u. Komm.: C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet*, Christiania 1883).
- Martyrium Polycarpi [= Mart. Polyc.]
 - *The acts of the Christian martyrs*; hrsg. von H. Musurillo, Oxford 1972, 2–21.
- Maximus Taurinensis
 - *Sermones* = CCL 23; hrsg. von A. Mutzenbecher, Turnhout 1962.
- Methodius Olympus
 - *Contra Porphyrium de cruce* [= c. Porph.] = GCS Method. 503–507; hrsg. von D. G. N. Bonwetsch, Leipzig 1917.
 - *Convivium decem virginum* [= conv.] = GCS Method. 1–141; hrsg. von D. G. N. Bonwetsch, Leipzig 1917.
- Minucius Felix
 - *Octavius*; hrsg. von B. Kytzler, Stuttgart 1992 (dt. Übers. u. Komm.: Ch. Schubert, *Minucius Felix, Octavius* [KfA 12], Freiburg 2014).
- Optatus Milevitanus
 - = CSEL 26; hrsg. von C. Ziwsa, Wien 1893.

Origenes

- *Commentarii in Johannem* [= in Joh. comm.] = GCS Orig. 4; hrsg. von E. Preuschen, Leipzig 1903.
- *Commentarii in Romanos* [= in Rom. comm.] = *Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 16. 33f.; hrsg. von C. P. Hammond Bammel, Freiburg 1990/1998.
- *Contra Celsum* [= c. Cels.] = GCS Orig. 1. 2,1–293; hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899.
- *De principiis* [= princ.] = GCS Orig. 5; hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1913 (frz. Übers. u. Komm.: H. Crouzel/M. Simonetti = SCH 253, Paris 1978).
- *Exhortatio ad martyrium* [= exhort. mart.] = GCS Orig. 1,3–46; hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899.
- *In Exodum homiliae* 1–13 [= in Ex. hom.] = GCS Orig. 6,145–279; hrsg. von W. A. Baehrens, Leipzig 1920.
- *In Ezechielem homiliae* 1–14 [= in Hes. hom.] = GCS Orig. 8,319–454; hrsg. von W. A. Baehrens, Leipzig 1925.
- *In Jeremiam homiliae* [= in Jer. hom.] = GCS Orig. 3,1–194; hrsg. von E. Klostermann, Leipzig 1901.
- *In libros Iudicum homiliae* 1–9 [= in Iudc. hom.] = GCS Orig. 7,464–522; hrsg. von W. A. Baehrens, Leipzig 1921.
- *In Lucam homiliae* 1–39 [= in Lc. hom.] = GCS Orig. 9,1–222; hrsg. von M. Rauer, Berlin ²1959.
- *In Numeros homiliae* 1–28 [= in Num. hom.] = GCS Orig. 7,1–285; hrsg. von W. A. Baehrens, Leipzig 1921.
- *Scholia in Apocalypsim* [= in Apoc. schol.] = TU 38,3; hrsg. von C. Diobouniotis/A. Harnack, Leipzig 1911.
- *Selecta in Ezechielem* [= sel. in Hes.] = PG 13,767–826.

Pacianus Episcopus Barcinonensis

- *Paraenensis ad paenitentiam* = SCH 410,118–147; hrsg. von C. Granado, Paris 1995.

Palladius

- *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* [= vit. Ioh. Chrys.] = SCH 341f.; hrsg. von A.-M. Malingrey/Ph. Leclercq, Paris 1988.

Paulinus Nolanus

- *Carmina* = CSEL 30,1–343; hrsg. von G. de Hartel/M. Kamptner, Wien ²1999.

Philostorgius

- *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS Philostorg.; hrsg. von J. Bidez/F. Winkelmann, Berlin ³1981.

Polycarpus Smyrnensis

- *Epistula ad Philippos* [= ad Phil.] = *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*; hrsg. von A. Lindemann/H. Paulsen, Tübingen 1992, 244–257.

Prudentius

- *Peristephanon* = CCL 126,251–389; hrsg. von M. P. Cunningham, Turnhout 1966.

Quodvultdeus

- *De symbolo* = CCL 60,305–363; hrsg. von R. Braun, Turnhout 1976.

Rufinus

- *Apologia adversus Hieronymum* = CCL 20,37–123; hrsg. von M. Simonetti, Turnhout 1961.

Siricius Romanus

- *Epistula* 1 = MGH Studien und Texte 55; hrsg. von K. Zechiel-Eckes, Hannover 2013.

Socrates Scholasticus

- *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS NF 1; hrsg. von G. Ch. Hansen, Berlin 1995.

Sozomenus

- *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS NF 4; hrsg. von J. Bidez/G. Ch. Hansen, Berlin 21995.

Statuta ecclesiae antiqua [= Stat. eccl. ant.]

- = CCL 148,164–188; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.

Suda

- Suidae lexicon* 1–5; hrsg. von A. Adler, Stuttgart 1928/1938 (Lexicographi graeci 1,1–5).

Symmachus Romanus

- *Epistulae* = *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* 641–734; hrsg. von A. Thiel, Braunsberg 1868.
- *Epistulae* = *Epistolae Arelatenses genuinae* 23–29 = MGH Ep. 3,33–42; hrsg. von W. Gundlach, Berlin 21957.

Tertullianus

- *Ad Scapulam* = CCL 2,1127–1132; hrsg. von E. Dekkers, Turnhout 1954.
- *Adversus Iudaeos* = CCL 2,1339–1396; hrsg. von A. Kroymann, Turnhout 1954.
- *Adversus Marcionem* = CCL 1,441–726; hrsg. von A. Kroymann, Turnhout 1954.
- *Adversus Valentinianos* = CCL 2,753–778; hrsg. von A. Kroymann, Turnhout 1954.
- *Apologeticum* = CCL 1,85–171; hrsg. von E. Dekkers, Turnhout 1954.
- *De corona* = CCL 2,1039–1065; hrsg. von A. Kroymann, Turnhout 1954.
- *De cultu feminarum* = CCL 1,343–370; hrsg. von A. Kroymann, Turnhout 1954.
- *De idololatria* = CCL 2,1101–1124; hrsg. von A. Reifferscheid/G. Wissowa, Turnhout 1954 (engl. Übers. u. Komm.: J. H. Waszink/J. C. M. Van Winden, *Tertullianus. De idololatria. Critical text, translation and commentary* [SVigChr 1], Leiden 1987).
- *De oratione* = CCL 1,257–274; hrsg. von G. F. Diercks, Turnhout 1954.
- *De praescriptione haereticorum* = CCL 1,187–224; hrsg. von R. F. Refoulé, Turnhout 1954.
- *De pudicitia* = CCL 2,1281–1330; hrsg. von E. Dekkers, Turnhout 1954.
- *De spectaculis* = CCL 1,227–253; hrsg. von E. Dekkers, Turnhout 1954.

Theodoretus

- *Graecarum affectionum curatio* [= affect.] = SCh 57,1f.; hrsg. von P. Canivet, Paris 1958.

- *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS NF 5; hrsg. von L. Parmentier/
G. Ch. Hansen, Berlin ³1998.
- *Interpretatio in 12 epistulas s. Pauli* [hier: = in Col.] = PG 82,36–877.
- *Quaestiones in Reges et Paralipomena* [= in 3 Reg. quaest.] = *Textos y Estudios* 32;
hrsg. von N. Fernández Marcos/J. R. Busto Saiz, Madrid 1984.
- Theophilus Antiochenus
- *Ad Autolycum* [= ad Autol.] = Oxford Early Christian Texts; hrsg. von R. M. Grant,
Oxford 1970.
- Vita Caesarii Arelatensis
= Sch 536; hrsg. von G. Morin/M.-J. Delage/M. Heijmans, Paris 2010.
- Vita Hilarii Arelatensis
= Sch 404; hrsg. von P.-A. Jacob, Paris 1995.
- Zosimus Romanus
- *Epistulae* = PL 20,642–686.
- *Epistulae* = *Epistolae Arelatenses genuinae* 1–7 = MGH Ep. 3,5–13; hrsg. von
W. Gundlach, Berlin ²1957.

4 Sekundärliteratur

- Adkin, N., Pride or envy? Some notes on the reason the fathers give for the devil's fall:
Aug(L) 34 (1984) 349–351.
- Ahlström, G. W., *Royal administration and national religion in ancient Palestine* (Studies
in the history of the ancient Near East 1), Leiden 1982.
- Alföldi, A., Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts: Klio 31 (1938)
323–348.
- Alivisatos, A. S., *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I* (NSGTK 7), Berlin
1913 (Nachdruck Aalen 1973).
- Allen, J. P., Pyrrhonism and medical empiricism. Sextus Empiricius on evidence and
inference: ANRW 2,37,1 (1993) 646–690.
- Allen, P., Homilies as a source for social history: StPatr 24 (1993) 1–5.
- Allen, P./Mayer, W., Computer and homily. Accessing the everyday life of early
Christians: VigChr 47 (1993) 260–280.
- Allgeier, A., Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei
Augustin. Ein Beitrag zur Geschichte von Augustins theologischer Entwicklung:
M. Grabmann/J. Mausbach (Hrsg.), *Aurelius Augustinus. Festschr. der Görres-
Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus*, Köln 1930, 1–13.
- Altaner, B., Augustinus und Origenes: ders. (Hrsg.), *Kleine patristische Schriften* (TU 83),
Berlin 1967, 224–252.

- Amann, É., Laodicée (concile de): DTC 8,2 (1925) 2611–2615.
- André, G., Tāme': ThWbAT 3 (1982) 352–366.
- Andresen, C., Die Kritik der Alten Kirche am Tanz der Spätantike: F. Heyer (Hrsg.), *Der Tanz in der modernen Gesellschaft. Theologen, Tanzlehrer, Pädagogen, Musikwissenschaftler, Ärzte und Soziologen deuten das Phänomen des Tanzes* (Soziale Wirklichkeit 4), Hamburg 1958, 139–168.
- , Altkirchliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte: ZKG 72 (1961) 217–262.
- Angehrn, E., *Geschichtsphilosophie* (Grundkurs Philosophie 15), Stuttgart 1991.
- Angenendt, A., *Kloster und Stift. Das Motiv der kultischen Reinheit als Ferment ihrer Entwicklung* (Xantener Vorträge zur Geschichte des Niederrheins 6), Duisburg 1992.
- Arbesmann, R., The 'cervuli' and 'anniculae' in Caesarius of Arles: Tr. 35 (1979) 89–119.
- Arnim, H., von, Antiochos nr. 62: PRE 1,2 (1894) 2493f.
- , Dionysios nr. 119: PRE 5,1 (1903) 973f.
- , Kolotes nr. 1: PRE 11,1 (1921) 1120–1122.
- , Kratippos nr. 3: PRE 11,2 (1922) 1658f.
- Arnold, C. F., *Caesarius von Arles und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894.
- Ashbrook Harvey, S., Antioch and Christianity: Kondoleon 39–49.
- Attwater, D., *St. John Chrysostom. Pastor and preacher*, London 1959.
- Audin, P., Césaire d'Arles et le maintien de pratiques païennes dans la Provence du VI^e siècle: *La patrie gauloise d'Agrippa au VI^e siècle. Actes du colloque*, Lyon 1983, 327–340.
- Baccari, M. P., Notae gli apostati nel Codice Teodosiano: Apoll. 54 (1981) 538–581.
- Bacher, W., *Die Agada der Tannaiten* 1f., Straßburg 21903.
- Balz, H./Schneider, G., Ἀποστασία: EWNT 1 (1980) 339.
- Bammel, E., Schema und Vorlage von Didache 16: StPatr 4,2 (TU 79) (1961) 253–262.
- Barb, A. A., The survival of magic arts: A. Momigliano (Hrsg.), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford 1963, 100–125.
- Barclay, J. M. G., *Obedying the truth. Paul's ethics in Galatians*, Minneapolis 1988.
- , *Jews in the Mediterranean diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE/117 CE)*, Edinburgh 1996.
- , Who was considered an apostate in Jewish diaspora?: G. N. Stanton/G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 80–98.
- Bardy, G., La predication de Saint Césaire d'Arles: RHEF 29 (1943) 202–236.
- , Laodicée (concile et canons de): DDC 6 (1957) 338–343.
- , *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*. Hrsg. von J. Blank, Freiburg 1988.

- Bartelink, G. J., Teufels- und Dämonenglaube in christlichen griechischen Texten des fünften Jahrhunderts: *La spiritualité de l'univers Byzantin dans le verbe et l'image, Festschr. E. Voordeckers* (1P 30), Turnhout 1997, 27–38.
- Bartlet, J. V., *Church-life and church-order during the first four centuries. With special reference to the early eastern church-orders*, Oxford 1943.
- Basdevant-Gaudemet, B., La bible dans les canons des conciles mérovingiens: J. Eckert/H. Hattenhauer (Hrsg.), *Bibel und Recht. Rechtshistorisches Kolloquium 9./13. Juni 1992 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel* (Rechtshistorische Reihe 121), Frankfurt a. M. 1994, 51–67.
- Baudy, D., *Strenarum commercium. Über Geschenke und Glückwünsche zum römischen Neujahrsfest*: RMP 130 (1987) 1–28.
- Bauer, J. B., *Die Polykarpbriefe* (KAV 5), Göttingen 1995.
- Baumann, N., *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus* (Patrologia 21), Frankfurt a. M. 2009.
- Baumeister, Th., Das Theater in der Sicht der Alten Kirche: G. Holtus (Hrsg.), *Theaterwesen und dramatische Literatur* (Mainzer Forschungen zu Drama und Theater 1), Tübingen 1987, 109–124.
- Baur, Ch., Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus: ThGl 20 (1928) 26–41.
- Baus, K., *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (HKG[J] 1), Freiburg 1962.
- Baus, K./Ewig, E., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen 1. Die Kirche von Nikäa bis Chalkedon* (HKG[J] 2,1), Freiburg 1973.
- Beck, H. G. J., *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century* (AnGr 51), Rom 1950.
- Beck, R., The Mithras cult as association: SR 21 (1992) 3–13.
- Begg, C. T., Solomon's apostasy (1 Kgs. 11,1–13) according to Josephus: JSJ 28 (1997) 294–313.
- Begley, R. B., *The Carmen ad quendam senatorem. Date, milieu and tradition*, Ann Arbor 1984.
- Behrwald, R., Lykaonien (Galatien): RAC 23 (2010) 763–798.
- Benjamins, H. S., *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes* (SVigChr 28), Leiden 1994.
- Berger, A., *Encyclopedic dictionary of Roman law* (TAPhS 43,2), Philadelphia 1953.
- Bergjan, S., 'Das hier ist kein Theater, und ihr sitzt nicht da, um Schauspieler zu betrachten und zu klatschen'. Theaterpolemik und Theatermetaphern bei Johannes Chrysostomus: ZAC 8 (2005) 567–592.
- Berther, K., *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilios von Cäsarea. Ein anthropologisch-ethischer Versuch*, Freiburg, Schw. 1974.
- Berthold, H., Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte: J. Irmscher/K. Treu (Hrsg.), *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft* (TU 120), Berlin 1977, 43–63.

- Beskow, P., The Theodosian laws against Manichaeism: P. Bryder (Hrsg.), *Manichaeen studies* (LSAAR 1), Lund 1988, 1–11.
- Bettetini, M., Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit (Buch XI–XII): Ch. Horn (Hrsg.), *Augustinus. De civitate Dei* (Klassiker auslegen 11), Berlin 1997, 131–155.
- Beyer, H. W., ἔτερος: ThWNT 2 (1935) 699–702.
- Bezançon, J.-N., Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin: RechAug 3 (1965) 133–160.
- Bianchi, C./Müller, Ch., Diabolus: AugL 2 (1996/2002) 381–396.
- Bidez, J., *La vie de l'empereur Julien*, Paris ³1965.
- Bietz, W. K., *Paradiesesvorstellungen bei Ambrosius und seinen Vorgängern*, Bamberg 1973.
- Biondi, B., *Il diritto Romano cristiano* 1–3, Mailand 1952/1954.
- Bleckmann, B., Licinius: RAC 23 (2010) 137–147.
- Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430/1096* (EtJ 2), Paris 1960.
- , Les origines et le Moyen Âge: ders. (Hrsg.), *Histoire des Juifs en France* (CFJ 1), Toulouse 1972, 13–73.
- Boddens Hosang, F. J. E., *Establishing boundaries. Christian-Jewish relations in early council texts and the writings of church fathers* (Jewish and Christian perspectives series 19), Leiden 2010.
- Bömer, F., Pompa: PRE 21,2 (1952) 1878–1994.
- Boling, R. G., *Joshua. A new translation with notes and commentary. Introduction by G. E. Wright* (AncB 6), Garden City 1982.
- Bonfils, G., de, L'imperatore Onorio e la difesa dell'ortodossia cristiana contro celicoli ed ebrei: VetChr 41 (2004) 267–294.
- Borse, U., *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41), Köln 1972.
- , *Der Brief an die Galater* (RNT 8), Regensburg ³1984.
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas* 1–4 (EKK 3,1–4), Zürich 1989/2009.
- Bowersock, G. W., *Julian the apostate*, London 1978.
- Bradbury, S., The Jews of Spain, c. 235/638: S. T. Katz (Hrsg.), *The Cambridge history of Judaism* 4. *The Late Roman-Rabbinic period*, Cambridge 2006, 508–518.
- Brändle, R., Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/87. Ein Beitrag zur Geschichte altkirchlicher Judenfeindschaft: Jud. 43 (1987) 142–160.
- Brändle, R./Jegher-Bucher, V., Johannes Chrysostomus I: RAC 18 (1998) 426–503.
- Brakmann, H., Lupercalia: RAC 23 (2010) 702–709.
- Brandenburger, E., Gericht Gottes III: TRE 12 (1984) 469–483.
- Brands, G., Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung: ders./H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle / Saale* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Reihe B. Studien und Perspektiven 11), Wiesbaden 2003, 1–26.
- Braulik, G., *Deuteronomium* 1f. (NEB 15. 28), Würzburg 1986/1992.

- Breitenbach, A./Witte-Orr, J., Ketos (Meerdrache): RAC 20 (2004) 774–799.
- Brenk, B., Die Umwandlung der Synagoge von Apamea in eine Kirche. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie: *Tesserae, Festschr. J. Engemann* (JAC.E 18), Münster 1991, 1–25.
- Brennecke, H. Ch., Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt: J. Mehlhausen (Hrsg.), *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995, 380–397.
- Brosch, J., *Das Wesen der Häresie* (GFTP 2), Bonn 1936.
- Brottier, L., Jean Chrysostome. Un pasteur face à des demi-chrétiens: *Topoi. Orient – Occident Suppl.* 5 (2004) 439–457.
- , *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'. Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John* (1–12) (AncB 29), New York 1966.
- , *The epistles of John. Translation with introduction, notes, and commentary* (AncB 30), Garden City 1982.
- Brown, S., *Apostasy and perseverance in the theology of Luke* (AnBibl 36), Rom 1969.
- Brox, N., *Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums*: TThZ 83 (1974) 157–180.
- , Zur christlichen Mission in der Spätantike: K. Kertelge (Hrsg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg 1982, 190–237.
- , Häresie: RAC 13 (1986) 248–297.
- Bruce, F. F., *The epistle of Paul to the Galatians. A commentary on the Greek text* (The international Greek Testament Commentary 2), Exeter 1982.
- Bruns, Ch., *Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes* (Adamantina 3), Münster 2013.
- Bühler, A./Cohnitz, D., Ärzteschulen: K. H. Leven (Hrsg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 15f.
- Bürke, G., Des Origenes Lehre vom Urzustand des Menschen: ZKTh 72 (1950) 1–39.
- Burkert, W., Craft versus sect. The problem of Orphics and Pythagoreans: B. F. Meyer/E. P. Sanders (Hrsg.), *Jewish and Christian self-definition 3. Self-definition in the Greco-Roman world*, London 1982, 1–22. 183–189.
- , *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 42003.
- Burns, J. P., Creation and fall according to Ambrose of Milan: F. Van Fleteren (Hrsg.), *Augustine. Biblical exegete* (Collectanea Augustiniana 5), New York 2004, 71–98.
- Burr, V., *Tiberius Iulius Alexander* (Ant. 1,1), Bonn 1955.
- Cameron, A., *The last pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Campetella, M., Sermo humilis e comunicazione di massa nei sermones di Cesario di Arles: I. Mazzini/L. Bacci (Hrsg.), *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo*

- secolo. Lingua e linguaggi. Dibattito teologico* (Biblioteca di cultura romanobarbarica 5), Rom 2001, 75–104.
- Cancik, H., The history of culture, religion, and institutions in ancient historiography. Philological observations concerning Luke's history: JBL 116 (1997) 673–695.
- Carpin, A., *La penitenza tra rigore e lassismo. Cipriano di Cartagine e la riconciliazione dei lapsi* (SacDo 53,3), Bologna 2008.
- Carter, R. E., The chronology of St. John Chrysostom's early life: Tr. 18 (1962) 357–364.
- Castritius, H., Zur Konkurrenzsituation zwischen Judentum und Christentum in der spätrömisch-frühbyzantinischen Welt: Aschkenas 8 (1998) 29–44.
- Cherniss, H., *Aristotle's criticism of Plato and the academy*, New York 31983.
- Cimok, F., *Antioch mosaics. A corpus*, Istanbul 2000.
- Clark, E. A., Heresy, asceticism, Adam, and Eve. Interpretations of Genesis 1–3 in the later Latin fathers: G. A. Robbins (Hrsg.), *Genesis 1–3 in the history of exegesis. Intrigue in the garden*, Lewiston 1988, 99–133.
- Clauss, M., *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990.
- Clay, D., Individual and community in the first generation of the Epicurean school: *Εὐζήτησις. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano, Festschr. M. Gigante*, Neapel 1983, 255–279.
- Clercq, C., de, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Étude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques* (507/814) 1f. (RTHP 2,38), Leuven 1936.
- Cococcia, A., La législation sur l'apostasie dans le Code Théodosien: J. N. Guinot/F. Richard (Hrsg.), *Empire chrétien et église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du colloque international* (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005), Paris 2008, 457–466.
- Cohen, S. J. D., *'Those who say they are Jews and are not'. How do you know a Jew in antiquity when you see one?: ders./E. S. Frerichs* (Hrsg.), *Diasporas in antiquity* (BJSt 288), Atlanta 1993, 1–45.
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic diaspora*, New York 1983.
- Colpe, C. u. a., Geister (Dämonen): RAC 9 (1976) 546–797.
- Colpe, C./Löw, A., Hypsistos (Theos): RAC 16 (1994) 1035–1056.
- Constans, L.-A., *Arles antique* (BEFAR 119), Paris 1921.
- Costa, J., Judaïsme helléniste et judéo-paganisme en terre d'Israël. L'exemple des minim: Henoch 34 (2012) 95–128.
- Courcelle, P., Plotin et Saint Ambroise: RPh 76 (1950) 29–56.
- Courreau, J., Saint Césaire d'Arles et les Juifs: BLE 71 (1970) 92–112.
- Coyle, J. K., Genesi adversus Manichaeos, De: Fitzgerald 378f.
- Crawford, J. R., De bruma et brumalibus festis: Byz 23 (1914/1919) 365–396.

- Crouzel, H., *Théologie de l'image de dieu chez Origène* (Theol[P] 34), Aubier 1956.
- Dally, O., ‚Pfleger‘ und Umnutzung heidnischer Tempel in der Spätantike: G. Brands/H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle / Saale* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Reihe B. Studien und Perspektiven 11), Wiesbaden 2003, 97–114.
- Danassis, A. K., *Johannes Chrysostomus. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk* (APPP 64), Bonn 1971.
- Dassmann, E., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (MBTh 29), Münster 1965.
- , *Fuga saeculi. Aspekte frühchristlicher Kulturkritik bei Ambrosius und Augustinus: Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Festschr. H. Waldenfels*, Paderborn 1996, 939–950 (zitiert nach: E. Dassmann, *Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Herausgegeben von G. Schöllgen* [= JAC.E 37], Münster 2011, 256–265).
- , *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- , *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter* (Standorte in Antike und Christentum 1), Stuttgart 2010.
- Daut, W., Die ‚Halben Christen‘ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts: ZMR 55 (1971) 171–188.
- Debus, J., *Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (FRLANT 93), Göttingen 1967.
- Decrept, E., La persécution oubliée des chrétiens d'Antioche sous Trajan et le martyre d'Ignace d'Antioche: REAug 52 (2006) 1–29.
- De Giovanni, L., *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato* (Koin. 12), Neapel 1985.
- Deichgräber, K., *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin 1930 (Nachdruck Berlin 1965).
- Delage, Césaire: s. Caesarius Arelatensis.
- Delitzsch, F., *Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung*, Leipzig 1857 (Nachdruck Gießen 1989).
- Demandt, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284/565 n. Chr.* (HdbAW 3,6), München 2007.
- Demougeot, É., Gallia I: RAC 8 (1972) 822–927.
- Denk, J., Agniculam facere: ALLG 14 (1906) 430f.
- Déroche, V., Iudaizantes: RAC 19 (2001) 130–142.
- DeSilva, D. A., Exchanging favour for wrath. Apostasy in Hebrews and patron-client relationships: JBL 115 (1996) 91–116.
- Devreesse, R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945.

- De Witt, N. W., Epicurean contubernium: TPAPA 67 (1936) 55–63.
 ———, Organization and procedure in Epicurean groups: CP 31 (1936) 205–211.
- Diebner, B. J., Kriechtiere: NBL 2 (1995) 552.
- Dihle, A., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.
- Diller, H., Thessalos nr. 6: PRE 6A,1 (1936) 168–182.
- Dion, P. E., Deuteronomy 13. The suppression of alien religious propaganda in Israel during the late monarchical era: B. Halpern/D. W. Hobson (Hrsg.), *Law and ideology in monarchic Israel* (JSOT.S 124), Sheffield 1991, 147–216.
- Dobschütz, E., von, Sortes Apostolorum oder Sanctorum: RE 18 (1906) 537–539.
- Dochhorn, J., Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgeschichtliche Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos: ZThK 109 (2012) 3–47.
- Dockter, H., *Klerikerkritik im antiken Christentum* (Bonn University Press), Göttingen 2013.
- Dörries, H., Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins ‚De vera religione‘: ZNW 23 (1924) 64–102.
- Dohmen, Ch., *Exodus 19–40* (HThK.AT), Freiburg 2004.
- Domagalski, B., Wiederherstellung des Diakonats? Der Diakon in patristischer Zeit: R. Hartmann/F. Reger/S. Sander (Hrsg.), *Ortsbestimmungen. Der Diakonats als kirchlicher Dienst* (FuSt 11), Frankfurt a. M. 2009, 100–120.
- Dorandi, T., Organization and structure of the philosophical schools: K. Algra u. a. (Hrsg.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge 2002, 55–62.
- Downey, G., Julian the apostate at Antioch: ChH 8 (1939) 303–315.
 ———, The size of the population of Antioch: TAPhA 89 (1958) 84–91.
 ———, *Ancient Antioch*, Princeton 1963.
- Drabkin, I. E., On medical education in Greece and Rome: Bulletin of the history of medicine 15 (1944) 333–351.
 ———, Medical education in ancient Greece and Rome: Journal of medical education 32 (1957) 286–295.
- Drecol, V. H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (BHTh 109), Tübingen 1999.
 ———, Neuplatonismus: ders. (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 72–85.
- Dresken-Weiland, J./Drews, W., Kathedra: RAC 20 (2004) 600–682.
- Drews, W., *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat De fide catholica contra Iudaeos* (BHSt 34), Berlin 2001.
- Drijvers, H., Syrian Christianity and Judaism: J. Lieu/J. North/T. Rajak (Hrsg.), *The Jews among pagans and Christians in the Roman empire*, London 1992, 124–146.
- Drobner, H. R., *Augustinus von Hippo. Predigten zum Buch Genesis (Sermones 1–5). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen* (Patrologia 7), Frankfurt a. M. 2000.
- Duclos, S., La chute des anges ou l'histoire du diable dans la littérature testamentaire et la patristique: Connaissance des religions. Revue trimestrielle 71f. (2004) 117–138.
- Dümichen, J., Brief aus Theben an die Herausgeber: ZÄS 14 (1876) 25–35 (und Tafeln).

- Dürig, W., *Dignitas*: RAC 3 (1957) 1024–1035.
- Dumézil, B., Les marqueurs juridiques de la conversion en occident entre le IV^e et VII^e siècle: Inglebert/Destephen/Dumézil 307–318.
- Durliat, J., ‚Normaux‘ et deviance religieuse d’après la correspondance de Grégoire le Grand: D. Simon (Hrsg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelmeer* (Ius commune Sonderhefte 48), Frankfurt a. M. 1990, 61–77.
- Ebner, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt 1* (Grundrisse zum NT. Das NT Deutsch – Ergänzungsreihe 1,1), Göttingen 2012.
- Eckert, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (MUS. Katholisch-Theologische Fakultät. Biblische Untersuchungen 6), Regensburg 1971.
- Eckstein, F./Waszink, J. H., *Amulett*: RAC 1 (1950) 397–411.
- Edelstein, L., *Methodiker*: PRE.S 6 (1935) 358–373.
- Edwards, M. J., The fate of the devil in Origen: EThL 86 (2010) 163–170.
- Effros, B., *Creating community with food and drink in Merovingian Gaul*, New York 2002.
- Ehrlich, E. L., Der Aufenthalt des Königs Manasse in Babylon: ThZ 21 (1965) 281–286.
- Eisenhut, W., *Vinalia*: PRE.S 10 (1965) 1172–1176.
- Elert, W., *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.
- Eltester, W., Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert: ZNW 36 (1937) 251–286.
- Engemann, J., Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristlichen Kunst. Gab es im 4. Jahrhundert anthropomorphe Trinitätsbilder?: JAC 19 (1976) 157–172.
- Enßlin, W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* (SBaw.PH 1953,2), München 1953.
- , Praetextatus nr. 1: PRE 22,2 (1954) 1575–1579.
- Erdmann, K./Schmidtke, F./Klauser, Th./Killy, H. E./Hagemeyer, O., Baum: RAC 2 (1954) 1–34.
- Erlandsson, S., Bāgad: ThWbAT 1 (1973) 507–511.
- , Zānāh: ThWbAT 2 (1977) 612–619.
- Erler, M., *Philologia Medicans. Wie die Epikureer die Texte ihres Meisters lasen*: W. Kullmann/J. Althoff (Hrsg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur* (ScriptOralia 61), Tübingen 1993, 281–303.
- , *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 4,1. Die hellenistische Philosophie* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 1994.
- Ernst, J., *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (BU 3), Regensburg 1967.
- , Johannes der Täufer: RAC 18 (1998) 516–534.

- Errington, R. M., Christian accounts of religious legislation of Theodosius I.: *Klio* 79 (1997) 398–443.
- Estel, B., Identität: *HRWG* 3 (1993) 193–210.
- Etienne, S., Réflexion sur l'apostasie de Tibérius Julius Alexander: *The studia Philonica annual* 12 (2000) 122–142.
- Fàbrega, V., Lactantius: *RAC* 22 (2008) 795–825.
- Fascher, E., Fremder: *RAC* 8 (1972) 306–347.
- Feld, H., *Der Kaiser Licinius*, Dillingen 1960.
- Feldman, L. H., *Jew and gentile in the ancient world. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1992.
- , Proselytism by Jews in the third, fourth, and fifth centuries: *JSJ* 24 (1993) 1–58.
- Feldmann, E., *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373* 1f., Diss. Münster 1975.
- Ferrari, L. C., The tree in the works of Saint Augustine: *Aug(L)* 38 (1988) 37–53.
- , Cosmology: *Fitzgerald* 246–248.
- Ferreiro, A., 'Frequenter legere'. The propagation of literacy, education, and divine wisdom in Caesarius of Arles: *JEH* 43 (1992) 5–15.
- Festugière, A. J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (BEFAR 194), Paris 1959.
- Fevrier, P.-A., Arles aux IV^e et V^e siècles. Ville imperiale et capitale regionale: *Corso di Cultura sull'arte Ravennate e bizantina* 25 (1978) 127–158.
- , Sarcophages d'Arles: *Congrès archéologique de France, 134^e session*, Paris 1979, 317–359.
- , Arles: N. Gauthier/J.-Ch. Picard (Hrsg.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle* 3, Paris 1986, 73–84.
- Fiedrowicz, M., Bonosus: *LThK*³ 2 (1994) 588f.
- Fischer, G., *Jeremia* 1f. (= *HThK.AT*), Freiburg 2005.
- Fischer, J. A./Lumpe, A., *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (KonGE.D), Paderborn 1997.
- Fitzgerald, A. D. (Hrsg.), *Augustine through the ages. An encyclopedia*, Grand Rapids 1999.
- Flint, V. I. J., *The rise of magic in early medieval Europe*, Oxford 1991.
- Fögen, M. Th., Balsamon on magic. From Roman secular law to Byzantine canon law: H. Maguire (Hrsg.), *Byzantine magic*, Washington, DC 1995, 99–115.
- , *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1997.
- Fontaine, J., Isidor IV (von Sevilla): *RAC* 18 (1998) 1002–1027.
- Forkman, G., *The limits of religious community. Expulsion from the religious community within the Qumran sect, within Rabbinic Judaism, and within primitive Christianity* (CB.NT 5), Lund 1972.

- Frank, K. S., Gehorsam: RAC 9 (1976) 390–430.
- , ‚Adversus Judaeos‘ in der Alten Kirche: B. Martin/E. Schulin (Hrsg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München ³1985, 30–45. 337f.
- , *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Mitarbeit Dr. Elisabeth Grünbeck*, Paderborn ³2002.
- Fredouille, J.-C., Götzendienst: RAC 11 (1981) 828–895.
- , Heiden: RAC 13 (1986) 1113–1149.
- Freud, W. H. C., *The Donatist church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.
- , The missions of the early church 180/700 A. D.: MiHiEc 3 (1970) 3–23.
- Frenschkowski, M., Magie: RAC 23 (2010) 857–957.
- Freudenberger, R., *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians* (MBPF 52), München 1967.
- Freund, S., *Laktanz Divinae institutiones. Buch 7. De vita beata. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (TK 31), Berlin 2009.
- Fries, H., Weltgeschichte und Gottesreich. Zu Augustins ‚De civitate Dei‘: *Virtus politica*, *Festschr. A. Hufnagel*, Stuttgart 1974, 81–93.
- Frings, H. J., *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Bonn 1959.
- Fritz, K., von, Menedemos nr. 11: PRE 15,1 (1931) 794f.
- Fürst, A., Lüge (Täuschung): RAC 23 (2010) 620–645.
- Fuhrer, Th., Frühschriften: V. H. Drecoll (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 261–275.
- Fuhrmann, M., Publicatio bonorum: PRE 23,2 (1959) 2484–2515.
- , Poena: PRE.S 9 (1962) 843–861.
- , Macrobius und Ambrosius: Ph. 107 (1963) 301–308.
- Funk, F. X., Die Bußstationen im christlichen Altertum: ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 1, Paderborn 1897 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1972), 182–209.
- Gärtner, M., *Die Familienerziehung in der Alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomos über Geltungssucht und Kindererziehung* (KVRG 7), Köln 1985.
- Galea Scannura, C., The meaning of history in De civitate Dei: Augustinian panorama 4 (1987) 83–104.
- Gallagher, C., *Church law and church order in Rome and Byzantium. A comparative study* (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 8), Aldershot 2002.
- Gams, P. B., *Die Kirchengeschichte von Spanien* 1–3,2, Regensburg 1862/1879 (Nachdruck Graz 1956).

- García de Diego, P., Religión o superstición. Supersticiones prohibidas por los concilios: *Festschr. J. C. Baroja*, Madrid 1978, 425–429.
- García Iglesias, L., Los cánones del Concilio de Elbira y los judíos: El Olivio 3f. (1977) 61–70.
———, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978.
- García Sánchez, J., El derecho Romano en el concilio de Elvira (s. IV): *I concili della cristianità occidentale. Secoli 3/5* (= SEAug 78), Rom 2002, 589–606.
- Gass, E., Die kultischen Vergehen Manasses, die Königebücher und das Deuteronomium: *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient, Festschr. Th. Seidl* (ATSAT 89), St. Ottilien 2010, 195–229.
- Gaudemet, J., La condamnation des pratiques païennes en 391: *Epektasis, Festschr. J. Daniélou*, Paris 1972, 597–602.
———, La politique religieuse impériale au IV^e siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes): ders./P. Siniscalco/G. L. Falchi (Hrsg.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Rom 2000, 7–66.
- Gauthier, N., La notion d'apostat dans l'occident Latin du IV^e siècle: J.-M. Poinssotte (Hrsg.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident Latin au IV^e siècle*, Rouen 2001, 129–142.
- Geerlings, W., Augustinus: S. Döpp/W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, 78–98.
- Geisel, Ch., *Die Juden im Frankenreich. Von den Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen* (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 10), Frankfurt a. M. 1998.
- Gemeinhardt, P., Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum: F. Schweitzer (Hrsg.), *Kommunikation über Grenzen. Kongressband des 13. Europäischen Kongresses für Theologie. 21.-25. September 2008 in Wien* (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 33), Gütersloh 2009, 454–474.
———, Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen? Das Christentum in der Spätantike. Eine Standortbestimmung: ZAC 12 (2009) 453–476.
- Gerstenberger, E. S., Ἀζαβ: ThWbAT 5 (1986) 1200–1208.
———, „Apodiktisches“ Recht „Todes“Recht?: *Gottes Recht als Lebensraum, Festschr. H. J. Boecker*, Neukirchen-Vluyn 1993, 7–20.
- Geyer, C.-F., Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes: FS 64 (1982) 1–18.
———, Das Böse in der Perspektive von Christentum und Neuplatonismus: PhJ 98 (1991) 233–250.
- Giesen, H., κανδαλίζω: EWNT 3 (1983) 592–594.
———, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997.
- Gleason, M. W., Festive Satire. Julian's Misopogon and the new year at Antioch: JRS 76 (1986) 106–119.

- Glonner, G., *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode* (NTA 34), Münster 1999.
- Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy* (Hyp. 56), Göttingen 1978.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus* 1f. (EKK 2,1f.), Zürich 1978/1979.
- Göpfert, E., *Der Eid*, Mainz 1883.
- Görg, M., Schlange: NBL 3 (2001) 482–484.
- , *Josua* (Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 26), Würzburg 2002.
- Goldschmidt, H. L./Limbeck, M., *Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament*, Stuttgart 1976.
- González García, T., La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe: R. G. Villoslada (Hrsg.), *Historia de la Iglesia en España* (Biblioteca de autores cristianos maior 16), Madrid 1979, 401–747.
- González-Salineró, R., Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain: A. Ferreiro (Hrsg.), *The Visigoths. Studies in culture and society* (The Medieval Mediterranean 20), Leiden 1999, 123–150.
- Gossen, H., Herophilos nr. 4: PRE 8,1 (1912) 1104–1110.
- Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian* 1f., Minneapolis 1992.
- Grabka, G., Christian viaticum. A study of its cultural background: Tr. 9 (1953) 1–43.
- Grässer, E., *An die Hebräer* 1–3 (EKKNT 17,1–3), Neukirchen-Vluyn 1990/1997.
- Graf, F., What is ancient mediterranean religion?: S. I. Johnston (Hrsg.), *Religions of the Ancient world. A guide*, Cambridge 2004, 3–16.
- Gray, G. B., *Numbers. A critical and exegetical commentary* (ICC 4), Edinburgh 2012.
- Green, W. M., The Lupercalia in the fifth century: CP 26 (1931) 60–69.
- , Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin: UCPCP 13 (1949) 407–431.
- Greenberg, M., *Ezekiel. A new translation with introduction and commentary* 1f. (AncB 22–22A), New York 1986/1997.
- Greenslade, S. L., The Illyrian churches and the Vicariate of Thessalonica, 378/95: JThS 46 (1945) 17–30.
- , *Schism in the early church*, London 1953.
- Grégoire, H., *Les persécutions dans l'empire romain* (MAB.L 2,56,2), Brüssel 2016.
- Grieser, H., *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5./7. Jh.). Das Zeugnis der christlichen Quellen* (FASK 28), Stuttgart 1997.
- Griffe, E., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* 1. *Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Paris 1964.
- Griffith, J., 'The Jews who had believed in him' (Joh. 8,31) and the motif of apostasy in the gospel of John: R. Bauckham/C. Mosser (Hrsg.), *The gospel of John and Christian theology*, Grand Rapids 2008, 183–192.

- Griffiths, P. J., *Lying. An Augustinian theology of duplicity*, Grand Rapids 2004.
- Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg 1979.
- Grindheim, S., Apostate turned prophet. Paul's self-understanding and prophetic hermeneutic with special reference to Galatians 3,10–12: NTS 53 (2007) 545–565.
- Grissom, F. A., *Chrysostom and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in fourth-century Antioch*, Ann Arbor 1981.
- Gross, W., *Richter* (HThK.AT), Freiburg 2009.
- Grotz, J., *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg 1955.
- Gruber, G., *ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (MThS.S 23), München 1962.
- Grundmann, W., ἀμαρτάνω, ἀμάρτημα, ἀμαρτία (F. Die Sünde im NT): ThWbNT 1 (1933) 305–320.
- Guignebert, Ch., Les Demi-Chrétiens et leur place dans l'église antique: RHR 88 (1923) 65–102.
- Gundry Volf, J. M., *Paul and perseverance. Staying in and falling away* (WUNT 2,37), Tübingen 1990.
- Guyon, J., D'Honorat à Césaire. L'évangélisation de la Provence: D. Bertrand u. a. (Hrsg.), *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence. Initiations aux Pères de l'église*, Paris 1994, 75–108.
- , Arles: RAC Suppl. 1 (2001) 595–614.
- , La topographie chrétienne des villes de la Gaule: J.-U. Krause/Ch. Witschel (Hrsg.), *Die Stadt in der Spätantike. Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003* (Hist. Einzelschr. 190), Stuttgart 2006, 105–128.
- Härtel, G., Die Religionspolitik der römischen Kaiser von Diokletian bis Justinian 1. anhand ausgewählter Beispiele aus dem Codex Theodosianus und dem Codex Justinianus und den Novellen Justinians 1: Acta Classica Universitatis scientiarum Debrecen 22 (1986) 69–86.
- Hahn, J., *Das ‚Goldene Kalb‘. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels* (EHS.T 154), Frankfurt a. M. 21987.
- Hahn, J., Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia. Leben im Spannungsfeld von sozialer Einbindung, religiösem Wettbewerb und gewaltsamem Konflikt: R. Jütte/A. P. Kustermann (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (Aschkenas.B 3), Wiesbaden 1998, 57–89.
- , *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)* (Klio.B 8), Berlin 2004.

- Harmening, D., *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- Harnack, A., von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1f., Tübingen ⁴1909 (Nachdruck Darmstadt 1964).
- , *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (1. Teil: Hexateuch und Richterbuch)* (TU 42,3), Leipzig 1918, 1–96.
- , *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1f., Leipzig ⁴1924.
- Haußleiter, J., Fleisch 11 (als Nahrung): RAC 7 (1969) 1105–1110.
- Heer, J., *Die Eschatologie des heiligen Johannes Chrysostomus. Eine patristisch-dogmatische Studie*, N.-Marsberg 1965.
- Hefele, C. J./Leclercq, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux* 1, Paris 1907.
- Heidl, G., *Origen's influence on the young Augustine. A chapter of the history of Origenism* (Eastern Christian Studies 3), Louaize 2003.
- Heijmans, M., *Arles durant l'antiquité tardive. De la duplex Arelas à l'urbs Genesii* (CEFR 324), Rom 2004.
- , Constantina urbs. Arles durant le IV^e siècle. Une autre résidence impériale?: A. Demandt/J. Engemann (Hrsg.), *Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption*, Trier 2006, 209–220.
- Hermann, A./Dölger, F. J., Capitulum: RAC 2 (1954) 847–861.
- Herrmann, P./Waszink, J. H./Colpe, C./Kötting, B., Genossenschaft: RAC 10 (1978) 83–155.
- Hillgarth, J. N., Popular religion in Visigothic Spain: E. James (Hrsg.), *Visigothic Spain. New approaches*, Oxford 1980, 3–60.
- Hiltbrunner, O., Humanitas (φιλανθρωπία): RAC 16 (1994) 711–752.
- Hoffmann, A., Los: RAC 23 (2010) 471–510.
- Hoffmann, E., *Die Anfänge der augustinischen Geschichtstheologie in De vera religione. Ein Kommentar zu den Paragraphen 48–51*, Diss. Heidelberg 1960.
- Hoffmann, H.-D., *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATHANT 66), Zürich 1980.
- Holl, K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern*, Tübingen 1904.
- Holleman, A. W. J., *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Amsterdam 1974.
- Holliday, L. R., Will Satan be saved? Reconsidering Origen's theory of volition in Peri Archon: VigChr 63 (2009) 1–23.
- Honoré, T., *Law in the crisis of empire 379/455 AD. The Theodosian dynasty and its quaestors. With a Palingenesia of laws of the dynasty*, Oxford 1998.
- Horn, Ch., Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewusstsein (Buch XII 10–XVIII): ders. (Hrsg.), *Augustinus, De civitate Dei* (Klassiker auslegen 11), Berlin 1997, 171–193.

- Hornung, Ch., Die Sprache des Römischen Rechts in Schreiben römischer Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts: JAC 53 (2010) 20–80.
- , *Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom* (JAC.E KlReihe 8), Münster 2011.
- , Kirchenrecht als Konstruktion von Wirklichkeit. Überlegungen zum Ort des Rechts in der Alten Kirche: JAC 56–57 (2013/2014) 72–85.
- Horsley, G. H. R. (Hrsg.), *New documents illustrating early Christianity. A review of the Greek inscriptions and papyri published 1976* 1, North Ryde 1981.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E., *Psalmen 51–100* 2 (HThK.AT), Freiburg ²2000.
- Hubert, J., La topographie religieuse d'Arles au VI^e siècle: Cahiers archéologiques fin de l'antiquité et Moyen Âge 2 (1947) 17–27.
- Huhn, J., *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius* (FChLDG 17,5), Paderborn 1933.
- Hunger, H., *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz 1965.
- Hutter, M., Manichäismus: RAC 24 (2010) 6–48.
- Inglebert, H./Destephen, S./Dumézil, B. (Hrsg.), *Le problème de la christianisation du monde antique* (Textes, images et monuments de l'antiquité au haut Moyen Âge), Paris 2010.
- Ivánka, E., von, Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit: Schol 35 (1960) 481–502.
- Jacob, Ch., *Das geistige Theater. Ästhetik und Moral bei Johannes Chrysostomus*, Münster 2010.
- Jaegerschmid, A., Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus: BenM 12 (1930) 270–286.
- Janowitz, N., *Magic in the Roman world. Pagans, Jews and Christians*, London 2001.
- Jeremias, J., *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009.
- Johnston, S. I., Magic: dies. (Hrsg.), *Religions of the Ancient world. A guide*, Cambridge 2004, 137–152.
- Jones, A. H. M., *The later Roman Empire 284/602. A social, economic, and administrative survey* 1–3, Oxford 1964.
- Jones, A. H. M./Martindale, J. R./Morris, J., *The prosopography of the later Roman Empire* 1f., Cambridge 1971/1980.
- Judge, E. A., Kultgemeinde (Kultverein): RAC 22 (2008) 393–438.
- Jürgens, H., *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater* (TBAW 46), Stuttgart 1972.
- Jüttner, G., Heilmittel: RAC 14 (1988) 249–274.
- Kaczynski, R., *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (FThSt 94), Freiburg 1974.

- Kaden, E.-H., Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian: *Festschr. H. Lewald. Bei Vollendung des 40. Amtsjahres als ordentlicher Professor im Oktober 1953*, Basel 1953, 55–68.
- Kahl, H. D., Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050: K. Schäferdiek (Hrsg.), *Die Kirche des frühen Mittelalters* (KGMG 2,1), München 1978, 11–76.
- Kahlos, M., *Vettius Agorius Praetextatus. A senatorial life in between* (AIRF 26), Rome 2002.
- , Incerti in between. Moments of transition and dialogue in Christian apologetics: *ParPass* 59 (2004) 5–24.
- , *Pompa diaboli*. The grey area of urban festivals in the fourth and fifth centuries: C. Deroux (Hrsg.), *Studies in Latin literature and Roman history* 12 (CollLat 287), Brüssel 2005, 467–483.
- , *Debate and dialogue. Christian and pagan cultures c. 360/430*, Aldershot 2007.
- Kallis, A., Geister (Dämonen). C. 11. Griechische Väter: *RAC* 9 (1976) 700–715.
- Kamplung, R., Abfall: *NBL* 1 (1991) 7–9.
- Kannengiesser, Ch., Divine trinity and the structure of Peri archon: ders./W. L. Petersen (Hrsg.), *Origen of Alexandria. His world and his legacy* (CJAn 1), Notre Dame 1988, 231–249.
- , *Handbook of Patristic exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (The Bible in Ancient Christianity 1), Leiden 2006.
- Karabélias, E., L'apostasie à Byzance selon le droit impérial du VI^e siècle et la discipline ecclésiastique: *Il diritto Romano canonico quale diritto proprio delle comunità Cristiane dell'oriente mediterraneo. IX colloquio internazionale Romanistico canonistico* (Utrumque ius 26), Città del Vaticano 1994, 483–524.
- Karalevskij, C., Antioche: *DHGE* 3 (1924) 563–703.
- Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts* (BFChTh 44,3), Gütersloh 1950.
- , Christennamen: *RAC* 2 (1954) 1114–1138.
- Kaser, M., *Das römische Privatrecht* 1–2 (HAW 10,3,3,1f.), München ²1971/²1975.
- Katz, J., *Exclusiveness and tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times* (SeJ 3), Oxford 1961.
- Katz, S., *The Jews in the Visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul* (Monographs of the mediaeval academy of America 12), Cambridge 1937.
- Kehl, A., Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum: H. Frohnes/U. W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 1. *Die Alte Kirche* (KGMG 1), München 1974, 313–343.

- Kehl, A./Marrou, H.-I., *Geschichtsphilosophie*: RAC 10 (1978) 703–779.
- Kellner, H., *Das Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker in den sechs ersten christlichen Jahrhunderten. Eine historisch-kirchenrechtliche Abhandlung*, Trier 1863.
- Kelly, H. A., *The devil, demonology and witchcraft. The development of Christian beliefs in evil spirits*, Garden City 1974.
- Kelly, J. F., The devil in Augustine's Genesis commentaries: StPatr 33 (1997) 119–124.
- Kelly, J. N. D., *Golden mouth. The story of John Chrysostom. Ascetic, preacher, bishop*, London 1995.
- Kim, Y. K., *Augustine's changing interpretations of Genesis 1–3. From De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad litteram*, Lewiston 2006.
- Kinzig, W., ‚Non-Separation‘. Closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century: VigChr 45 (1991) 27–53.
- , War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?: *Mousopolos Stephanos, Festschr. H. Görgemanns* (BKAW NF 102), Heidelberg 1998, 320–332.
- Klasvogt, P., *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral* (Hereditas 7), Bonn 1992.
- Klauck, H. J., *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg 1987.
- , Judas der ‚Verräter‘. Eine exegetische und wirkungsgeschichtliche Studie: ANRW 2,26,1 (1992) 717–740.
- Klauser, Th., Diakon: RAC 3 (1957) 888–909.
- , *Frühchristliche Sarkophage in Wort und Bild. Fünfzig Abbildungen auf vierzig Lichtdrucktafeln nach Aufnahmen* (AK.B), Olten 1966.
- , Fest: RAC 7 (1969) 747–766.
- , Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Traditionen, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens: H. Frohnes/U. W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1. Die Alte Kirche* (KGMG 1), München 1974, 377–388.
- Klawans, J., Idolatry, incest, and impurity. Moral defilement in ancient Judaism: JSJ 29 (1998) 391–415.
- Klein, R., *Spectaculorum voluptates adimere... Zum Kampf der Kirchenväter gegen Circus und Theater*: J. Fugmann u. a. (Hrsg.), *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im kaiserzeitlichen Rom*, München 2004, 155–173.
- Klingshirn, W. E., Church politics and chronology. Dating the episcopacy of Caesarius of Arles: REAug 38 (1992) 80–88.
- , *Caesarius of Arles. The making of a Christian community in Late Antique Gaul* (CSMLT 4,22), Cambridge 1994.
- , Defining the Sortes Sanctorum. Gibbon, Du Cange, and Early Christian lot divination: Journal of Early Christian Studies 10 (2002) 77–130.
- Knox, W. L., Περὶ ἀγαθῶν (Didache 3,4): JThS 40 (1939) 146–149.

- Kobusch, Th., *Das Christentum als die wahre Philosophie. Zum Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum bei Origenes*: L. Lies (Hrsg.), *Origeniana quarta*, Innsbruck 1987, 442–446.
- Koch, Ch., *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (BZAW 383), Berlin 2008.
- Köckert, Ch., *Gott, Welt, Zeit und Ewigkeit bei Origenes*: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hrsg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven* (BZAT 390), Berlin 2009, 253–297.
- , *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Timaeus-Interpretation* (STAC 56), Tübingen 2009.
- Koester, C. R., *Hebrews. A new translation with introduction and commentary* (AncB 36), New York 2001.
- Kolb, F., *Die Stadt im Altertum*, München 1984.
- Kollesch, J., *Ärztliche Ausbildung in der Antike*: Klio 61 (1979) 507–513.
- Konda, G., *Le discernement et la malice des pratiques superstitieuses d'après les sermons de S. Césaire d'Arles*, Rom 1970.
- Kondoleon, Ch. (Hrsg.), *Antioch. The lost ancient city*, Princeton 2000.
- Korbacher, J., *Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und die Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* (MThS 2,27), München 1963.
- Kraeling, C. H., *The Jewish community at Antioch*: JBL 51 (1932) 130–160.
- Krämer, H. J., *Die Ältere Akademie*: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 3. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 1983, 1–174.
- Kraft, R. A., *Tiberius Julius Alexander and the crisis in Alexandria according to Josephus: Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism, Christian origins*, Festschr. J. Strugnell (CTSSR 5), Lanham 1990, 175–184.
- Krupp, R. A., *Shepherding the flock of God. The pastoral theology of John Chrysostom* (AmUSt.TR 101), New York 1991.
- Kudlien, F., *Poseidonios und die Ärzteschule der Pneumatiker*: Hermes 90 (1962) 419–429.
- , *Dogmatische Ärzte*: PRE.S 10 (1965) 179f.
- , *Pneumatische Ärzte*: PRE.S 11 (1968) 1097–1108.
- , *Medical education in classical antiquity*: C. D. O'Malley (Hrsg.), *The history of medical education* (UCLA Forum in medical sciences 12), Berkeley 1970, 3–37.
- , *Heilkunde*: RAC 14 (1988) 223–249.
- Kübel, P., *Zum Aufbau von Origenes' De principiis*: VigChr 25 (1971) 31–39.
- Kübler, B., *Suffragium*: PRE 4A,1 (1931) 654–658.

- Küenzlen, G., Aberglaube: RGG 1 (41998) 55f.
- Kuhoff, W./Ehling, K., Maximinus Daia: RAC 24 (2012) 495–504.
- Landau, P., Ursprünge und Entwicklung des Verbots doppelter Strafverfolgung wegen desselben Verbrechens in der Geschichte des kanonischen Rechts: ZSRG.K 56 (1970) 124–156.
- , Eid V (Historisch): TRE 9 (1982) 382–391.
- Lang, B., Todesstrafe: NBL 3 (2001) 890–893.
- Lang, F., *Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel. Dargestellt auf dem Hintergrund der Feuervorstellungen in der Umwelt*, Tübingen 1950.
- Langenfeld, H. L., *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.* (Ant. 1,26), Bonn 1977.
- Langgärtner, G., *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert* (Theoph. 16), Bonn 1964.
- , Der Apokalypse-Kommentar des Caesarius von Arles: ThGl 57 (1967) 210–225.
- Langton, E., *Good and evil spirits. A study of the Jewish and Christian doctrine, its origin and development*, London 1942.
- , *Essentials of demonology. A study of Jewish and Christian doctrine, its origin and development*, London 1949.
- Laporte, J., La chute chez Philon et Origène: *Kyriakon, Festschr. J. Quasten* 1, Münster 1970, 320–335.
- , Models from Philo in Origen's teaching on original sin: LTP 44 (1988) 191–203.
- LaSor, W. S., The prophets during the monarchy. Turning points in Israel's decline: *Israel's apostasy and restoration, Festschr. R. K. Harrison*, Grand Rapids 1988, 59–70.
- Lassus, J., La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie: ANRW 2,8 (1977) 54–102.
- Lattimore, R., Why the devil is the devil: PAPS 106 (1962) 427–429.
- Lefebvre, G., Égypte Gréco-Romaine: ASAE 13 (1914) 87–108.
- Lekkas, G., Liberté et progrès chez Origène (Monothéismes et philosophie), Turnhout 2001.
- Leppin, H., *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret* (Hyp. 110), Göttingen 1996.
- , Zum Wandel des spätantiken Heidentums: Millenium 1 (2004) 59–81.
- Leveau, Ph., La cité romaine d'Arles et le Rhône. La romanisation d'un espace deltaïque: AJA 108 (2004) 349–375.
- Liebenam, W., *Zur Geschichte und Organisation des röm. Vereinswesens*, Leipzig 1890 (Nachdruck Aalen 1964).
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Antioch. City and imperial administration in the later Roman empire*, Oxford 1972.
- Lies, L., *Origenes' Peri archon. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung*, Darmstadt 1992.

- , Die Lehre der Unterscheidung der Geister bei Origenes und Ignatius von Loyola: W. A. Bienert/U. Kühneweg (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETHL 137), Leuven 1999, 717–732.
- Lietzmann, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904.
- Lifshitz, B., L'origine du nom des chrétiens: VigChr 16 (1962) 65–70.
- Limberis, V., The eyes infected by evil. Basil of Caesarea's homily On envy: HThR 84 (1991) 163–184.
- Lin, L., Apostasy: Encyclopedia of the Bible and its reception 2 (2009) 453–455.
- Linder, A., *The Jews in Roman imperial legislation*, Detroit 1987.
- , The legal status of the Jews in the Roman Empire: S. T. Katz (Hrsg.), *The Cambridge history of Judaism 4. The Late Roman-Rabbinic period*. Cambridge 2006, 128–173.
- Lippold, A., Ulpian nr. 7: PRE 9A,1 (1961) 571.
- , Iulianus I (Kaiser): RAC 19 (2001) 442–483.
- Lizzi Testa, R., L'église, les domini, les païens rustici. Quelques strategies pour la christianisation de l'Occident (IV^e/VI^e siècle): Inglebert/Destephen/Dumézil 77–113.
- Löhr, W. A., Schisma: TRE 30 (1999) 129–135.
- , The changing construction of doctrinal dissent. Heresy in the 4th to 6th centuries: *Communio et Traditio. Catholic unity of Church in early Christian times*. Moskau 2014, 9–28.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 21953.
- Lohfink, G., ḥāram: ThWbAT 3 (1982) 192–213.
- Lohfink, N., Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk: *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, Festschr. L. Perli* (FRLANT 190), Göttingen 2000, 137–155.
- Lohse, E., *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen 141988.
- Loth, H.-J., Hund: RAC 16 (1994) 773–828.
- Lucchesi, E., *L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de Saint Ambroise. Une 'Quellenforschung' relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse* (ALGHJ 9), Leiden 1977.
- Lueder, A., *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Göttingen 1940.
- Lührmann, D., *Der Brief an die Galater* (ZBK.NT 7), Zürich 21988.
- Lundbom, J. R., *Jeremiah 1–20. A new translation with introduction and commentary* (AncB 21A), New York 1999.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus 1²–4* (EKK 1,1–4), Zürich 1990/2002.
- Lynch, J. P., *Aristotle's school. A study of a Greek educational institution*, Berkeley 1972.
- Macdonald, J., Who instituted the papal Vicariate of Thessalonica?: StPatr 4 (TU 79) (1961) 478–482.

- MacMullen, R., The preacher's audience (AD 350–400): JThS NS 40 (1989) 503–511.
- Macquene, D. J., Augustine on superbia. The historical background and sources of his doctrine: MSR 34 (1977) 193–211.
- Madec, G., *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.
- Maier, J., *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1972.
- Majumdar, D., Is Tolma the cause of first otherness for Plotinus?: Dionysius 23 (2005) 31–48.
- Mann, W. E., Augustine on evil and original sin: E. Stump/N. Kretzmann (Hrsg.), *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge 2001, 40–48.
- Markschies, Ch., Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter: W. A. Bienert/U. Kühneweg (Hrsg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETL 137), Leuven 1999, 545–570.
- , Gott und Mensch nach Origenes. Einige wenige Beobachtungen zu einem großen Thema: *Weg und Weite, Festschr. K. Lehmann*, Freiburg 2001, 97–111.
- , Der Heilige Chrysostomus und die ‚Halbchristen‘: *Revista teologica* 17 (2007) 247–267.
- , Montanismus: RAC 24 (2012) 1197–1220.
- Markus, R. A., *The end of ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- , Die spectacula als religiöses Konfliktfeld städtischen Lebens in der Spätantike: FrZPhTh 38 (1991) 253–271.
- , From Caesarius to Boniface. Christianity and paganism in Gaul: J. Fontaine/J. N. Hillgarth (Hrsg.), *Le septième siècle. Changements et continuités/The seventh century. Change and continuity* (SWI 42), London 1992, 154–172.
- , *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997.
- Marshall, I. H., *Kept by the power of God. A study of perseverance and falling away*, Minneapolis 1974.
- Martin, T., Apostasy to paganism. The rhetorical stasis of the Galatian controversy: JBL 114 (1995) 437–461.
- Mattern, L., *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus* (ATHANT 47), Zürich 1966.
- Maurer, Ch., Μετατίθημι: ThWbNT 8 (1969) 162f.
- Maxwell, J. L., *Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge 2006.
- May, G., Die Anfänge der Infamie im kanonischen Recht: ZSRG.K 78 (1961) 77–94.
- , Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon: AHC 21 (1989) 1–61.
- Mayer, W., John Chrysostom. Extraordinary preacher, ordinary audience: M. B. Cunningham/P. Allen (Hrsg.), *Preacher and audience. Studies in early Christian and Byzantine homiletics* (A new history of the sermon 1), Leiden 1998, 105–137.

- , Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch: VigChr 55 (2001) 58–70.
- McHugh, M. P., Satan and Saint Ambrose: Clf 26 (1972) 94–106.
- McKenna, S., *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom* (CULR SMH 1), Washington 1938.
- Meeks, W. A./Wilken, R. L., *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era* (SBibSt 13), Missoula 1978.
- Megivern, J. J., *The death penalty. An historical and theological survey*, New York 1997.
- Meigne, M., Concile ou collection d'Elvire?: RHE 70 (1975) 361–387.
- Merkelbach, R., Drache: RAC 4 (1959) 226–250.
- Merkt, A., *Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext* (SVigChr 40), Leiden 1997.
- Meslin, M., *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de nouvel an* (Latomus 115), Brüssel 1970.
- Messelken, K., Zur Durchsetzung des Christentums in der Spätantike. Strukturell-funktionale Analyse eines historischen Gegenstandes: KZSS 29 (1977) 261–294.
- Metzger, M./Drews, W./Brakmann, H., Katechumenat: RAC 20 (2004) 497–574.
- Michaelis, W., Παράπιπτω, παράπτωμα: ThWbNT 6 (1959) 170–173.
- Michel, O., Azyma: RAC 1 (1950) 1056–1062.
- Michl, J., Engel IV (christlich): RAC 5 (1962) 109–200.
- Mickwitz, G., *Die Kartellfunktion der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens. Eine Studie in spätantiker und mittelalterlicher Wirtschaftsgeschichte*, Helsingfors 1936 (Nachdruck Amsterdam 1968).
- Mikat, P., *Die Judengesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien* (ANWAW G 335), Opladen 1995.
- , *Caesarius von Arles und die Juden* (ANWAW G 345), Opladen 1996.
- Milewski, I., Die ‚Hellenischen‘ Sitten im täglichen Leben der Christen im Lichte der Schriften von Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Kampf der Alten Kirche gegen das Heidentum im 4. Jh.: Eos 83 (1995) 167–177.
- Milgrom, J., *Leviticus. A new translation with introduction and commentary* 1–3 (AnCB 3–3B). New York 1991/2001.
- Mimouni, S. C., *Le Judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris 2012.
- Modrzejewski, J. M., *The Jews of Egypt. From Ramses II to emperor Hadrian*, Princeton 1997.
- Mohr, H., Konversion/Apostasie: HRWG 3 (1993) 436–445.
- Molland, E., Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?: H. Frohnes/U. W. Knorr (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 1. *Die Alte Kirche* (KGMG 1), München 1974, 51–67.

- Mommsen, Th., *Römisches Staatsrecht* 1–3,2, Leipzig ³1871/1888 (Nachdruck Tübingen 1952).
- , *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899 (Nachdruck Darmstadt 1961).
- Moreau, J., *Die Christenverfolgung im Römischen Reich* (AWR 2), Berlin 1961.
- Moreau, M., *Cresconium grammaticum partis Donati*: AugL 2 (1996/2002) 131–137.
- Morenz, S./Leipoldt, J., Buch II (heilig, kultisch): RAC 2 (1954) 688–717.
- Morichetti, M., *La predicazione di Cesario di Arles al superstizioso: I. Mazzini* (Hrsg.), *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo secolo. Lingua e linguaggi. Dibattito teologico*, Rom 2001, 105–123.
- Motzki, H., Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels: VT 25 (1975) 470–485.
- Mühlenberg, E., *Apollinaris von Laodicea* (FKDG 23), Göttingen 1969.
- , *Apollinaris von Laodicea*: TRE 3 (1978) 362–371.
- Mühlenkamp, Ch., *„Nicht wie die Heiden“: Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit* (JAC.E KlReihe 3), Münster 2008.
- , *Mischehe* (religionsverschiedene Ehe): RAC 24 (2012) 845–864.
- Müller, C. D. G., *Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten*: JAC 17 (1974) 91–102.
- Müller, F. L., *Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata* (Palingenesia 66), Stuttgart 1998.
- Müller-Fieberg, R., *Judas Iskariot*: LThK³ 5 (1996) 1024f.
- Munier, Ch., *La pastorale pénitentielle de Saint Césaire d'Arles* (503/543): RDC 34 (1984) 235–244.
- , *Indulgentia*: RAC 18 (1998) 56–86.
- Mussner, F., *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg ³1977.
- Natali, A., *Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome*: StPatr 16 (TU 129) (1985) 463–470.
- Negoită, R./Ringgren, H., *Dăšan*: ThWbAT 2 (1977) 331–334.
- Nesselrath, Th., *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzepte und Vorbilder* (JAC.E KlReihe 9), Münster 2013.
- Neunheuser, B., *Taufe und Firmung* (HDG 4,2), Freiburg ²1983.
- Niebergall, A., *Die Geschichte der christlichen Predigt: Leit. 2* (Kassel 1955) 181–353.
- Niederhuber, J. E., *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patristische Studie* (FChLDG 4,3f.), Mainz 1904.
- Niederwimmer, K., *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989.
- Niehoff, M. R., *Philo's views on paganism*: G. N. Stanton/G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 135–158.
- Nikolaou, Th., *Der Neid bei Johannes Chrysostomus unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie* (APPP 56), Bonn 1969.
- Nilsson, M. P., *Νουμηνία*: PRE 17,2 (1937) 1292–1294.

- Noethlichs, K.-L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971.
- , *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- , Von Heiden, Pferden und Studenten. Bemerkungen zum ‚Heidentum‘ in Byzanz anhand der Kanones der Trullanischen Synode (Quinisextum) v. J. 692: *Licet preter solitum*, *Festschr. L. Falkenstein*, Aachen 1998, 1–16.
- Normann, F., Zur Laienfrömmigkeit bei Johannes Chrysostomus: *Pietas*, *Festschr. B. Köttling* (JAC.E 8), Münster 1980, 399–410.
- Norris, F. W., Isis, Sarapis und Demeter in Antioch of Syria: HThR 75 (1982) 189–207.
- , Antioch on the Orontes as a religious center 1. Paganism before Constantine: ANRW 2,18,4 (1990) 2322–2379.
- Noth, M., *Könige 1* (BK.AT 9,1), Neukirchen-Vluyn 1968.
- Novak, D., *The image of the Non-Jew in Judaism. The idea of Noahide law*, Oxford 2011.
- Nürnberg, R., Caesarius von Arles: RAC Suppl.-Lfg. 10 (2003) 267–283.
- Nutton, V., Museums and medical schools in classical antiquity: History of education 4 (1975) 3–15.
- Oberlinner, L., *Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HThK.NT 11,2), Freiburg 1994.
- O’Connell, R. J., *St. Augustine’s early theory of man. A. D. 386/391*, Cambridge 1968.
- , Augustine’s rejection of the fall of the soul: AugSt 4 (1973) 1–32.
- Octorino, P. S., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976.
- O’Daly, G., Hierarchie: RAC 15 (1991) 41–73.
- O’Donnell, J. M., *The canons of the first council of Arles, 314 A. D.* (SST 2,127,1), Washington 1961.
- O’Leary, J. S., *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris 2011.
- Ohme, H., Das Concilium Quinisextum. Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil: OCP 58 (1992) 367–400.
- , *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin 1998.
- , Kanon I (Begriff): RAC 20 (2004) 1–28.
- , Kirchenrecht: RAC 20 (2004) 1099–1139.
- , Sources of the Greek canon law to the Quinisext Council (691/2). Councils and church fathers: W. Hartmann/K. Pennington (Hrsg.), *The history of Byzantine and eastern canon law to 1500* (History of medieval canon law), Washington 2012, 24–114.
- Olivar, A., *La predicación cristiana antigua* (Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía 189), Barcelona 1991.
- Orlandis, J./Ramos-Lisson, D., *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam* (711) (KonGe.D), Paderborn 1981.

- Oropeza, B. J., Apostasy in the wilderness. Paul's message to the Corinthians in a state of eschatological liminality: JSNT 75 (1999) 69–86.
- Orphanos, M. A., *Creation and salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens 1975.
- Orr, W. F./Walther, J. A., *1 Corinthians. A new translation, introduction with a study of the life of Paul, notes, and commentary* (AncB 32), Garden City 1976.
- Ostrogorsky, G., *Geschichte des byzantinischen Staates* (HAW 12,1,2), München 31963.
- Otto, E., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart 1994.
- , *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999.
- , Todesstrafe: LThK³ 10 (2001) 83f.
- Pakter, W., Early Western Church law and the Jews: H. W. Attridge/G. Hata (Hrsg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism* (Studia post-biblica 42), Leiden 1992, 714–735.
- Parkes, J. W., *The conflict of the church and the synagogue. A study in the origins of anti-semitism*, London 1934.
- Pasquato, O./Brakmann, H., Katechese (Katechismus): RAC 20 (2004) 422–496.
- Pastor Muñoz, M., El concilio de Elvira y los juegos Romanos: ders./M. Villena Ponsoda/J. L. Aguilera González (Hrsg.), *Deporte y olimpismo* (Biblioteca de bolsillo 52), Granada 2007, 97–113.
- Paulsen, H., Ignatius von Antiochien: RAC 17 (1996) 933–953.
- Pax, W., Brumalia: RAC 2 (1954) 646–649.
- Pelz, K., *Die Engellehre des heiligen Augustinus. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Münster 1913.
- Perkins, J., *Roman imperial identities in the early Christian era*, London 2009.
- Perlitt, L., *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte* 1f. (EKK 5,1f.), Zürich 1986.
- Petit, P., *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (BAH 62), Paris 1955.
- Petropoulos, J. C. B., The church father as social informant. St. John Chrysostom on folk-songs: StPatr 22 (1989) 159–164.
- Pfaff, I., Infamia: PRE 9,2 (1916) 1537–1540.
- Philippson, R., Timokrates nr. 11: PRE 6A,1 (1936) 1266–1269.
- Piccaluga, G., Nulla societas. Gli altri e i loro valori negli atti dei primi concili occidentali: *I concili della cristianità occidentale. Secoli 3/5* (SEAug 78), Rom 2002, 35–48.
- Piepenbrink, K., *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen* (Studien zur Alten Geschichte 3), Frankfurt a. M. 2005.
- Pietri, Ch./Pietri, L., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313/604) 1f.*, Rom 1999/2000.
- Pontal, O., *Die Synoden im Merowingerreich* (KonGe.D 6), Paderborn 1986.

- , Survivances païennes, superstitions et sorcellerie au Moyen Âge d'après les décrets des conciles et synods: AHC 27f. (1995/1996) 129–136.
- Popkes, W., Παράδιδωμι: EWbNT 3 (1983) 42–48.
- Poschmann, B., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* (MSHTh 7), München 1928.
- , Bußstufen (Bußstationen): RAC 2 (1954) 814–816.
- Preuß, H. D., Šāḱaḥ: ThWbAT 7 (1993) 1318–1323.
- Procopé, J., Hochmut: RAC 15 (1991) 795–858.
- Propp, W. H. C., *Exodus. A new translation with introduction and commentary* 1f. (= AncB 2–2A), New York 1999/2006.
- Prostmeier, F. R., *Der Barnabasbrief* (KAV 8), Göttingen 1999.
- Puk, A., *Das römische Spielewesen in der Spätantike* (Millenium-Studien 48), Göttingen 2014.
- Rabello, A. M., L'observance des fêtes juives dans l'empire romain: ANRW 2,21,2 (1984) 1288–1312.
- , *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche* 1f. (Monografie del vocabolario di Giustiniano 1f.), Mailand 1987/1988.
- , The attitude of Rome towards conversions to Judaism (atheism, circumcision, proselytism): ders./A. Gambaro (Hrsg.), *Towards a new European ius commune. Essays on European, Italian and Israeli law in occasion of 50 years of the E.U. and of the State of Israel*, Jerusalem 1999, 37–68.
- Rajak, T., The Jewish community and its boundaries: ders. (Hrsg.), *The Jewish dialogue with Greece and Rome. Studies in cultural and social interaction* (AGJU 48), Leiden 2000, 335–354.
- Rastoul, A., Agde: DHGE 1 (1912) 929f.
- Ratzinger, J., Emanation: RAC 4 (1959) 1219–1228.
- Rebillard, É., 'Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux'. Le problem de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (1^{er}/v^e siècles): ders./C. Sotinel (Hrsg.), *Les frontières du profane dans l'antiquité tardive* (CEFR 428), Rom 2010, 151–176.
- , *Christians and their many identities in Late Antiquity. North Africa 200/450 CE*, Ithaca 2012.
- Reichert, A., Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum: ZNW 93 (2002) 227–250.
- Reichert, E., *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Diss. Hamburg 1990.
- Reil, E., *Aurelius Augustinus De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept* (SPTh 33), St. Ottilien 1989.
- Reinbold, W., *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188), Göttingen 2000.

- Rengstorf, K. H., לִּקּוּם. Locus. Eine Erläuterung zu Tosefta Sukka iv 28: *Orientalische Studien, Festschr. E. Littmann*, Leiden 1935, 55–62.
- Rentinck, P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* (AnGr 178), Rom 1970.
- Repp, A. C., John Chrysostom on the Christian home as a teacher: CTM 22 (1951) 937–948.
- Rese, M., Apostasy: Encyclopedia of the Bible and its reception 2 (2009) 460–466.
- Riedweg, Ch., *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, München 2002.
- Rist, J., Das Apostolische Vikariat von Thessaloniki als Beispiel der Begegnung zwischen Rom und Konstantinopel in der Spätantike: R. Harreither/Ph. Pergola/P. Pillinger/A. Pülz (Hrsg.), *Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel* 1 (ÖAW.PH.AF 14/SAC 62), Wien 2006, 649–662.
- Rist, J. M., *Plotinus. The road to reality*, Cambridge 1967.
- Rochow, I., Zu heidnischen Bräuchen bei der Bevölkerung des Byzantinischen Reiches im 7. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Bestimmungen des Trullanum: Klio 60 (1978) 483–497.
- Röhser, G., Strafe IV (Neues Testament): TRE 32 (2001) 205–207.
- Rohde, J., *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin 1989.
- Roloff, J., *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15), Zürich 1988.
- Romaniuk, K., Die Eschatologie des Buches der Weisheit: BiLe 10 (1969) 198–211.
- Romer, J., *Die Theologie der Sünde und der Busse beim hl. Ambrosius*, St. Gallen 1968.
- Rordorf, W., Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne. Les deux voies: RSR 60 (1972) 109–128 = ders., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques* (= ThH 75), Paris 1986, 155–174.
- Rosen, K., Ein Wanderer zwischen den Welten. Carmen ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutum conversum: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum, Festschr. A. Lippold*, Würzburg 1993, 393–408.
- , Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum: JAC 40 (1997) 126–146.
- , *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006.
- Roskoff, G., *Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert* 1f., Leipzig 1869 (Nachdruck Augsburg 2001).
- Rothaus, R., Christianization and de-paganization. The late antique creation of a conceptual frontier: R. W. Mathisen (Hrsg.), *Shifting frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, 299–308.
- Royer, L., Arles: DHGE 4 (1930) 231–243.
- Rudolph, K., Augustinus Manichaicus – Das Problem von Konstanz und Wandel: J. Van Oort/O. Wermelinger/G. Wurst (Hrsg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the international Association of Manichaeic studies* (Nag Hammadi and Manichaeic studies 49), Leiden 2001, 1–15.

- Rüterswörden, U., *Das Buch Deuteronomium* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 4), Stuttgart 2006.
- Runia, D. T., *Philo in early Christian literature. A survey* (CRI 3,3), Minneapolis 1993.
- Rush, A. C., *Death and burial in Christian antiquity*, Washington 1941.
- Russell, J. B., *Satan. The early Christian tradition*, Ithaca 1981.
- Sachot, M., Homilie: RAC 16 (1994) 148–175.
- Saint-Roch, P., *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand* (SAC 46), Città del Vaticano 1991.
- Sallmann, K., Christen vor dem Theater: J. Blänsdorf (Hrsg.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum/Théâtre et société dans l'empire romain* (Mainzer Forschungen zu Drama und Theater 4), Tübingen 1990, 243–259.
- Salzman, M. R., ‚Superstitio‘ in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans: VigChr 41 (1987) 172–188.
- , How the West was won. Christianization of the Roman aristocracy in the West in the years after Constantine: C. Deroux (Hrsg.), *Studies in Latin literature and Roman history* 6 (CollLat 217), Brüssel 1992, 451–473.
- , The evidence for the conversion of the Roman empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code: Hist. 42 (1993) 362–378.
- Sanders, J. T., *Schismatics, sectarians, dissidents, deviants. The first one hundred years of Jewish-Christian relations*, London 1993.
- Sandwell, I., *Religious identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007.
- San Nicolò, M., *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer* 1f. (MBPF 2), München 21972.
- Savon, H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif* 1f. (EAug), Paris 1977.
- Schäfer, Ch., *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002.
- Schatkin, M., The Maccabean martyrs: VigChr 28 (1974) 97–113.
- Scheffczyk, L., *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (HDG 2,3a,1), Freiburg 1981.
- Schiffman, L. H., At the crossroads. Tannaitic perspectives on the Jewish-Christian schism: E. P. Sanders (Hrsg.), *Jewish and Christian self-definition 2. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman world*, London 1981, 115–156. 338–352.
- , *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian schism*, Hoboken 1985.
- Schindler, A., Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift: Contra epistulam Parmeniani): *Pietas, Festschr. B. Kötting* (JAC.E 8), Münster 1980, 228–236.
- Schirr, J., *Motive und Methoden frühchristlicher Ketzerbekämpfung*, Diss. Greifswald 1976.
- Schlier, H., Ἀποστασία: ThWbNT 1 (1933) 510f.

- , Ἀρνέομαι: ThWbNT 1 (1933) 468–471.
- Schmid, W., Epikur: RAC 5 (1962) 681–819.
- , Die Koexistenz von Sarapiskult und Christentum im Hadrianbrief bei Vopiscus (Quadr. tyr. 8): *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1964/1965* (Ant. 4,3), Bonn 1966, 153–184.
- Schmidt, H., *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* 1⁴/2²/3²/4 (HThK.NT 4,1–4), Freiburg 1976/1984.
- Schneider, A. B., Makkabäische Märtyrer: RAC 23 (2010) 1234–1251.
- Schneider, F., Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter: ARW 20 (1920/1921) 82–134, 360–410.
- Schneider, G., Die Apostelgeschichte 1f. (HThK.NT 5,1f.), Freiburg 1980/1982.
- Schockenhoff, E., *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* (TTS 33), Mainz 1990.
- Schöllgen, G., Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago: RQ 77 (1982) 1–29.
- , Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszwecks und seinen Konsequenzen für die Interpretation: JAC 29 (1986) 5–26.
- , Die literarische Gattung der Syrischen Didaskalie: H. J. W. Drijvers (Hrsg.), *IV. Symposium Syriacum 1984. Literary genres in Syriac literature* (OCA 229), Rom 1987, 149–159.
- , Apostolische Kanones: LThK³ 1 (1993) 870f.
- , Pseudapostolizität und Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen. Anmerkungen zur Begründung des frühen Kirchenrechts: *Stimuli, Festschr. E. Dassmann* (JAC.E 23), Münster 1996, 96–121.
- , Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steiners: JAC 40 (1997) 55–77.
- , *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (JAC.E 26), Münster 1998.
- , Integration und Abgrenzung. Die Christen in der städtischen Gesellschaft: D. Zeller (Hrsg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* (RM 28), Stuttgart 2002, 389–408.
- , Pegasios Apostata. Zum Verständnis von ‚Apostasie‘ in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts: JAC 47 (2004) 58–80.
- Schöpf, H., *Zauberkräuter*, Graz 1986.
- Schott, J. M., ‚Living like a Christian, but playing the Greek‘. Accounts of apostasy and conversion in Porphyry and Eusebius: *Journal of Late Antiquity* 1 (2008) 256–277.
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther* 1–4 (EKK 7,1–4), Zürich 1991/2001.
- Schrekenberg, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1./n. Jh.) (EHS.T 172), Frankfurt a. M. 1982.

- Schremer, A., *Brothers estranged. Heresy, Christianity, and Jewish identity in Late Antiquity*, Oxford 2010.
- Schultze, V., *Altchristliche Städte und Landschaften 3. Antiocheia*, Gütersloh 1930.
- Schwarte, K.-H., *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (Ant. 1,12), Bonn 1966.
- Schwartz, E., Bußstufen und Katechumenatsklassen: ders., *Gesammelte Schriften 5*, Berlin ²1963, 274–362.
- Schwartz, J., Note sur la famille de Philon d'Alexandrie: *Festschr. I. Lévy*, Brüssel 1953, 591–602.
- Schwarz, B., Irrtum: HWP 4 (1976) 589–606.
- Schwiehorst, L., Māraḍ: ThWbAT 5 (1986) 1–6.
- Seebass, H., *Numeri* 1–3 (BK.AT 4,1–3), Neukirchen-Vluyn 2003/2012.
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig ³1910 (Nachdruck Darmstadt ⁶1965 [Bd. 1–2]; ⁶1959 [Bd. 3–4]).
- Seeck, O., Anicius nr. 33: PRE 1,2 (1894) 2200.
- Seibel, W., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (MThS 2,14), München 1958.
- Seidlmayer, J., *Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik Abh. 1), Münster 1926.
- Severus, E., von, Gebet I: RAC 8 (1972) 1134–1258.
- Simon, M., La polémique antijuive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche: AIPh 4 (1936) 403–421.
- Simonetti, M., Osservazioni sulla struttura del De Principiis di Origene: RFIC 40 (1962) 273–290. 372–383.
- Sivan, H., Rabbinics and Roman Law. Jewish-gentile/Christian marriage in Late Antiquity: REJ 156 (1997) 59–100.
- Smiles, V. M., *The gospel and the law in Galatia. Paul's response to Jewish-Christian separatism and the threat of Galatian apostasy*, Collegeville 1998.
- Smith, D. E., *From symposium to eucharist. The banquet in the early Christian world*, Minneapolis 2003.
- Snijders, L. A., Sûr: ThWbAT 5 (1986) 803–810.
- Soler, E., Les ‚Demi-Chrétiens‘ d'Antioche. La pédagogie de l'exclusivisme chrétien et ses ressorts dans la prédication chrysostomienne: Inglebert/Destephen/Dumézil 281–291.
- Sordi, M., Plinio, Traiano e i Cristiani: L. Castagna/E. Lefevre (Hrsg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit* (Beiträge zur Altertumskunde 187), München 2003, 267–277.
- Spagnuolo Vigorita, T., Konfiskation: RAC 21 (2006) 355–416.
- Speyer, W., Maske: RAC 24 (2012) 325–346.
- Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982.
- , Manasse: TRE 22 (1992) 16–19.
- Springer, C. P. E., Carmen ad quendam senatorem: RAC Suppl.-Lfg. 10f. (2003/2004) 319–323.

- Staats, R., Hauptsünden: RAC 13 (1986) 734–770.
- Staden, H., von, Hairesis and heresy. The case of the hairesis iatrikai: B. F. Meyer/ E. P. Sanders (Hrsg.), *Jewish and Christian self-definition 3. Self-definition in the Greco-Roman world*, Philadelphia 1982, 76–100. 199–206.
- , *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria. Edition, translation and essays*, Cambridge 1989.
- Staritz, K., *Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, Breslau 1931.
- Staubli, Th., *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 3), Stuttgart 1996.
- Steidle, B., Neue Untersuchungen zu Origenes' Περί ἀρεχῶν: ZNW 40 (1941) 236–243.
- Steimer, B., *Vertex traditionis. Die Gattung der altkirchlichen Kirchenordnungen* (BZNW 63), Berlin 1992.
- Stein, A., Ingenuus: PRE 9,2 (1916) 1544–1553.
- Stemberger, G., *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987.
- , *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁸1992.
- , Die Verbindung von Juden mit Häretikern in der spätantiken römischen Gesetzgebung: *Hairesis, Festschr. K. Hoheisel* (JAC.E 34), Münster 2002, 203–214.
- Stengel, P., *Die griechischen Sakralaltertümer* (HdbAW 5,3), München ²1890.
- Stenzel, J., Lysis nr. 2: PRE 14,1 (1928) 64f.
- Stern, S., *Jewish identity in early Rabbinic writings* (AGSU 23), Leiden 1994.
- Stökl Ben Ezra, D., *The impact of Yom Kippur on early christianity. The day of atonement from second temple Judaism to the fifth century* (WUNT 163), Tübingen 2003.
- Stötzel, A., *Kirche als ‚neue Gesellschaft‘. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus* (= MBTh 51), Münster 1984.
- Stöver, H.-D., *Christenverfolgung im Römischen Reich. Ihre Hintergründe und Folgen*, Düsseldorf 1982.
- Strasburger, H., Nobiles: PRE 17,1 (1936) 785–791.
- Straw, C. E., *Gregory the Great. Perfection in imperfection* (Transformation of the classical heritage 14), Berkeley 1988.
- Striedl, M., *Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomus*, Diss. Würzburg 1948.
- Stroumsa, G. G., Tertullian and the limits of tolerance: ders./G. N. Stanton (Hrsg.), *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 173–184.
- Stuiber, A., Geschenck: RAC 10 (1978) 685–703.
- Tabancis, G., *Die ‚Laien‘ in Kirche und Öffentlichkeit nach griechischen Zeugnissen des 4. Jahrhunderts des Johannes Chrysostomos*, Münster 1976.
- Takács, S. C., Pagan cults at Antioch: Kondoleon 198–216.
- Tanaseanu-Döbler, I., *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 23), Stuttgart 2008.

- Taylor, J., Why were the disciples first called ‚Christians‘ at Antioch? (Acts 11,26): RB 101 (1994) 75–94.
- Tcherikover, V., *Hellenistic civilization and the Jews*, Philadelphia ²1961.
- Teja, R., Exterae gentes. Relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira: M. Sotomayor/J. F. Ubina (Hrsg.), *El concilio de Elvira y su tiempo* (Estudios históricos. Chronica nova 89), Granada 2005, 197–228.
- Teppler, Y. Y., *Birkat haMinim. Jews and Christians in conflict in the ancient world* (TSAJ 120), Tübingen 2007.
- Terbuyken, P./Kremer, Ch. J., Judas Iskariot: RAC 19 (2001) 142–160.
- TeSelle, E., Serpent, Eve, and Adam. Augustine and the exegetical tradition: J. T. Lienhard (Hrsg.), *Augustine. Presbyter factus sum* (Collectanea Augustiniana 2), New York 1993, 341–361.
- Teske, R. J., St. Augustine's view of the original human condition in De Genesi contra Manichaeos: AugSt 22 (1991) 141–155.
- , Origen and St. Augustine's first commentaries on Genesis: R. J. Daly (Hrsg.), *Origeniana quinta. Historica – Text and method – Biblica – Philosophica – Theologica. Origenism and later developments* (BETHL 105), Leuven 1992, 179–185.
- , Genesi ad litteram liber, De: Fitzgerald 376f.
- Thraede, K., Euhemerismus: RAC 6 (1966) 877–890.
- , Zwischen Eva und Maria. Das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund ihrer Zeit: W. Affeldt (Hrsg.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Sigmaringen 1990, 129–139.
- , Noch einmal. Plinius d. J. und die Christen: ZNW 95 (2004) 102–128.
- Tinnefeld, F., Zum paganen Mimis in Byzanz: Byzantina 6 (1974) 323–343.
- Torchia, N. J., St. Augustine's treatment of superbia and its Plotinian affinities: AugSt 18 (1987) 66–80.
- , *Plotinus, Tolma, and the descent of being. An exposition and analysis* (AmUSt.P 135), New York 1993.
- Torhouldt, A., Caelicolae: RAC 2 (1954) 817–820.
- Tornau, Ch., Materie: RAC 24 (2012) 346–410.
- Trachtenberg, J., *The devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, Philadelphia ²1983.
- Trebilco, P. R., *Jewish communities in Asia minor* (MSSNTS 69), Cambridge 1991.
- Trigg, J. W., *Origen. The bible and philosophy in the third-century church*, Atlanta 1983.
- Trilling, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Zürich 1980.
- Troianos, S. N., Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit: G. Prinzing/D. Simon (Hrsg.), *Fest und Alltag in Byzanz*, München 1990, 37–51. 184–188.
- , Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung: AHC 24 (1992) 95–111.

- , The canons of the Trullan Council in the Novels of Leo VI: G. Nedungatt/M. Featherstone (Hrsg.), *The council in Trullo revisited* (Kanonika 6), Rom 1995, 189–198.
- , Der Teufel im orthodoxen Kirchenrecht: ByZ 90 (1997) 97–111.
- , Byzantine Canon law to 1100: W. Hartmann/K. Pennington (Hrsg.), *The history of Byzantine and Eastern canon law to 1500* (History of medieval canon law), Washington 2012, 115–169.
- Trombley, F. R., The council in Trullo (691/692). A study of the canons relating to paganism, heresy, and the invasions: *Comitatus* 9 (1978) 1–18.
- Turner, E. G., Tiberius Iulius Alexander: JRS 44 (1954) 54–64.
- Tzamalikos, P., *Origen. Philosophy of history and eschatology* (SVigChr 85), Leiden 2007.
- Ullmann, W., *Gelasius I. (492/496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter* (PuP 18), Stuttgart 1981.
- Urbach, E. E., The rabbinical laws of idolatry in the second and third centuries in the light of archaeological and historical facts: IEJ 9 (1959) 149–165, 229–245.
- Vacandard, E., L'idolâtrie en Gaule VI^e et au VII^e siècle: RQH 65 (1899) 424–454.
- Van Dam, R., *Becoming Christian. The conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.
- Van de Paverd, F., Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen: OCP 38 (1972) 5–63.
- Van der Horst, P. W., Jews and Christians in Antioch at the end of the fourth century: S. E. Porter/B. W. R. Pearson (Hrsg.), *Christian-Jewish relations through the centuries* (JSNT.S 192), Sheffield 2000, 228–238.
- Van der Nat, G. P., Geister (Dämonen). C. 111. Apologeten u. lateinische Väter: RAC 9 (1976) 715–761.
- Van Fleteren, F., Devil: Fitzgerald 268f.
- Van Henten, J. W., Datierung und Herkunft des vierten Makkabäerbuches: *Tradition and re-interpretation in Jewish and Early Christian literature*, Festschr. J. C. H. Lebram (StPB36), Leiden 1986, 136–149.
- Van Imschott, P./Hornung, Ch., Leviathan: RAC 22 (2008) 1245–1251.
- Van Oort, J., Augustin und der Manichäismus: ZRGG 46 (1994) 126–142.
- , De civitate Dei: V. H. Drecoll (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 347–363.
- Van Unnik, W. C., Josephus' account of the story of Israel's sin with alien women in the country of Midian (Num. 25,1ff.): *Travels in the world of the Old Testament*, Festschr. M. A. Beek (SSN 16), Assen 1974, 241–261.
- , The significance of Moses' law for the church of Christ according to the Syriac Didascalia: NeAKG 31 (1940) 65–100 = ders., *Sparsa collecta* 3 (NT.S 31), Leiden 1983, 7–39.

- , *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von P. W. Van der Horst* (AGJU 17), Leiden 1993.
- Vannier, M.-A., *Creatio, conversio, formatio chéz Augustin* (Par. 31), Freiburg 1991.
- Veijola, T., *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (ATD 8,1), Göttingen 2004.
- Vercruysse, J.-M., Les pères de l'église et la chute de l'ange (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28): RevSR 75 (2001) 147–174.
- Verosta, S., *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz 1960.
- Vidman, L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes* (RVV 29), Berlin 1970.
- Vincenti, U., La legislazione contro gli apostati data a Concordia nell'anno 391 (CTh 16.7.4–5): SDHI 61 (1995) 399–412.
- Vinzent, M., Halbe Christen – Doppelte Christen. Die Festbriefe Kyrills von Alexandrien und die Datierung des Werks Contra Iulianum: ders./W. Kinzig/A. Dörfler-Dierken (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in der Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters* (Texts and studies in the history of theology 6), Mandelbachtal 2001, 41–60.
- Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (BHTH 7), Tübingen 1931.
- Vogt, J., Christenverfolgung I (historisch, Bewertung durch Heiden und Christen): RAC 2 (1954) 1159–1208.
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Hildesheim ²1966.
- Voog, A., Le péché et la distinction des péchés dans l'œuvre de Césaire d'Arles: NRTh 84 (1962) 1062–1080.
- Vorgrimler, H., *Buße und Krankensalbung* (HDG 4,3), Freiburg ²1978.
- Wacht, M./Rickert, F., Liber (Dionysos): RAC 23 (2010) 67–99.
- Wagner, S., țarap: ThWbAT 3 (1982) 375–383.
- Wallraff, M., Neujahr: RAC 25 (2013) 878–891.
- Walter, Ch., *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin* 1f., München 1972.
- Waltzing, J.-P., *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'occident* 1–4, Louvain 1895/1900.
- Warland, R., Die spätantike Stadt als Leitbild und Lebensform: G. Brands/H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Reihe B. Studien und Perspektiven 11), Wiesbaden 2003, 291–298.
- Weber, D., Augustinus, De Genesi contra Manichaeos. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht: J. Van

- Oort/O. Wermelinger/G. Wurst (Hrsg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the international Association of Manichaeic studies* (Nag Hammadi and Manichaeic studies 49), Leiden 2001, 298–306.
- , *Genesisauslegungen*: V. H. Dreccoll (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 275–279.
- Weber, W., ... Nec nostri saeculi est. Bemerkungen zum Briefwechsel des Plinius und Trajan über die Christen: R. Klein (Hrsg.), *Das frühe Christentum im Römischen Staat* (WdF 267), Darmstadt 1971, 1–32.
- Weckwerth, A., *Clavis conciliorum occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum* (= Clavis Christianorum. Claves – subsidia 3), Turnhout 2013.
- Weckwerth, A./Schrenk, S./Zanella, F., *Pallium*: RAC 26 (2015) 803–831.
- Wehrli, F., *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 3. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 1983, 461–599.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic school*, Oxford 1972.
- Weiser, A., Das Gottesurteil über Hananias und Saphira *Apk* 5,1–11: ThGl 69 (1979) 148–158.
- , *Der zweite Brief an Timotheus* (EKK 16,1), Düsseldorf 2003.
- Weismann, W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin* (Cass. 27), Würzburg 1972.
- Weiss, D., Apostasy: *Encyclopedia of the Bible and its reception* 2 (2009) 455f.
- Wellmann, E., *Hippon* nr. 6: PRE 8,2 (1913) 1889.
- Wellmann, M., *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt*, Berlin 1895.
- , *Empirische Schule*: PRE 5,2 (1905) 2516–2524.
- Wenger, L./Hofmann, K., *Absetzung*: RAC 1 (1950) 35–41.
- Wengst, K., The devil in the Revelation of St John: H. Reventlow/Y. Hoffman (Hrsg.), *The problem of evil and its symbols in Jewish and Christian tradition* (JSOT.S 366), London 2004, 68–74.
- Werlitz, J., *Die Bücher der Könige* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 8), Stuttgart 2002.
- Westbrook, R., Punishments and crimes: *The Anchor Bible dictionary* 5 (1992) 546–556.
- Westermann, C., Manasse, Gebet des: B. Reicke/L. Rost (Hrsg.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch* 2 (1964) 1137f.
- Wickham, L. R., Eutyches/Eutychianischer Streit: TRE 10 (1982) 558–565.
- Wiemer, H.-U., *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.* (Vestigia 46), München 1995.
- , Ein Kaiser verspottet sich selbst. Literarische Form und historische Bedeutung von Julians Misopogon: *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption, Festschr. K. Christ*, Stuttgart 1998, 733–755.
- Wild, J. P., The gynaeceia: R. Goodburn/Ph. Bartholomew (Hrsg.), *Aspects of the Notitia dignitatum* (BAR Supplementary Series 15), Oxford 1976, 51–58.

- Wilken, R. L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4th century*, London 1983.
- Williams, N. P., *The ideas of the fall and of original sin. A historical and critical study*, London 1927.
- Wilson, S. G., *Leaving the fold. Apostates and defectors in Antiquity*, Minneapolis 2004.
- Wilson, T. A., Wilderness apostasy and Paul's portrayal of the crisis in Galatians: NTS 50 (2004) 550–571.
- Winiarczyk, M., Wer galt im Altertum als Atheist?: Ph. 128 (1984) 157–183.
- , Wer galt im Altertum als Atheist?: Ph. 136 (1992) 306–310.
- Winkelmann, F., Historiographie: RAC 15 (1991) 724–765.
- Winkler, K., Clementia: RAC 3 (1957) 206–231.
- Winston, D., *The wisdom of Solomon. A new translation with introduction and commentary* (AncB 43), New York 1979.
- Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer* (HAW 5,4), München 1912 (Nachdruck München 21971).
- Wlosok, A., Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte: Gym. 66 (1959) 14–32.
- Wojtowycsch, M., *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440/461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile* (PuP 17), Stuttgart 1981.
- Wolff, H. W., *Dodekapropheten 1. Hosea* (BK 14,1), Neukirchen-Vluyn 31976.
- Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* 1–2, Cambridge, Ma. 41968.
- Würthwein, E., *Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16* (ATD 11,1), Göttingen 21985.
- Wyrwa, D., Kosmos: RAC 21 (2006) 614–761.
- Zeddies, N., *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4./7. Jahrhundert)* (EHS.G 964), Frankfurt a. M. 2003.
- Zellinger, J., *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike*, München 1928.
- Zetterholm, M., *The formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, London 2003.
- Zhmud, L. J., *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus* (Antike in der Moderne), Berlin 1997.
- Ziehen, L., *Νοῦμηνία*: PRE 17,2 (1937) 1294f.
- Ziener, G., *Das Buch der Weisheit* (Die Welt der Bibel 12), Düsseldorf 1970.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 1f.* (BK.AT 13,1f.), Neukirchen-Vluyn 1969/21979.
- Zinser, H., Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16,5,1–66) von 438: *Hairesis, Festschr. K. Hoheisel* (JAC.E 34), Münster 2002, 215–219.
- Zwikel, W., Feuer: NBL 1 (1991) 669–671.

Register

a. Stellen (Auswahl)

Griechisch-Römisch

Codex Iustinianus

1,7,1	282–284
1,7,2	284
1,7,3	284
1,7,4	284
1,7,5	284–287
1,7,6	287–292, 299
1,11,10	294
1,15,16	294

Codex Theodosianus

16,7,1	262f., 298
16,7,2	264–267, 297
16,7,3	267–271, 296f.
16,7,4	271–276, 298
16,7,5	276–279, 298
16,7,6	278f.
16,7,7	279–282, 299
16,8,6	292f.
16,8,19	293f.
16,9,1	223
16,9,3	223

Diogenes Laertius

5,53	42
6,102	45
7,166f.	44f.

Iamblichus

<i>vit. pyth.</i>	
17,73	41f.

Plinius minor

<i>ep.</i>	
10,96	4f.

Plotinus

enn.

1,8(51)	138f.
4,4(28)	128
4,8(6)	128f., 138f.
5,1(10)	137, 140, 144

Jüdisch

Babylonischer Talmud

'Abodah Zarah

26b	74f.
-----	------

Horajot

11a	75
-----	----

Flavius Josephus

ant. Iud.

4,139	68
8,223	20
12,240	64
14,235	311
20,100	71

b. Iud.

7,50	66
------	----

c. Ap.

2,39	311
------	-----

3. Makkabäerbuch

1,3	64
2,33	67

4. Makkabäerbuch

8,7f.	64f.
-------	------

Philo Alexandrinus

spec. leg.

1,54	67
1,56	66

Sifre Deuteronomium

86 zu Dtn. 13,6	77
90 zu Dtn. 13,11	77
94 zu Dtn. 13,16	77
148 zu Dtn. 17,2	72

Tosephta

Sanh.

13,5	72f.
------	------

Biblisch

Altes Testament

Ex.

18,22	250
22,19	55
32,1–29	59

Num.

25,1–19	59–61
---------	-------

Dtn.

13,2–12	56f.
17,2–7	57f.
28,20	48
29,24f.	49f.
31,16	50

Jos.			2 Joh.	
22,17–19	61		7f.	87f.
1 Reg.			9	88
12,26–33	61f.		Apc.	
2 Reg.			13	103
21,1–18	61f.			
2 Chron.			<i>Christlich</i>	
33,1–20	63		Ambrosius	
Jes.			<i>in Luc.</i>	
27,1	107f.		7,234	124
Jer.			<i>in Ps.</i> 118	
2,19	49		7,8	123
28	79		14,20	123
Hes.			15,33	20, 124
18,21	244		18,7	124
Sap.			20,45	123
3,1–12	66f.		<i>off.</i>	
Neues Testament			1,49,245	123
Mt.			<i>parad.</i>	
4,10	106		8,39	124
24,3–31	101		12,54f.	122
26,47–50	97		<i>sacr.</i>	
26,56	84		5,4,27	123
27,3–10	97		Apostolische Kirchenordnung	
Mc.			10	168
14,43–46	97		Augustinus	
Lc.			<i>catech. rud.</i>	
22,21f.	97		18,30	144
22,47f.	97		22,39	144
Joh.			<i>civ.</i>	
6,66	84		12,6	134–136
12,1–8	97		12,8	136
Act.			13,13f.	141
1,15–20	97		13,20	141
5,1–11	99		14,12	139, 141
11	312f.		<i>ench.</i>	
Gal.			21,80	369
1,6	86		<i>fid. et symb.</i>	
4,10	100		21	29f.
5,13–16	101		<i>gen. ad litt.</i>	
2 Thess.			11,13–16	130–132
2	101f.		<i>gen. c. Manich.</i>	
1 Tim.			2,9,12	128
4,1–5	87, 101f.		2,14f.	127f.
Hebr.			<i>lib. arb.</i>	
6,4–12	92–94		3,25,76	141f.
10,26–31	94–96		<i>mus.</i>	
			6,13,40	144
			6,16,53	144

- vera rel.*
 13,26 142f.
 14,27f. 142
 Barnabasbrief
ep.
 16,7 18
 Basilius Caesariensis
cn.
 45 254
 65 252
 72 253
 73 254
 81 159–162
 83 253
ep.
 188,1 28f.
 Breviarium Hipponense
cn.
 33 228
 Caesarius Arelatensis
in Apc.
 1,14 151
 6,4 151
 14,8 151
serm.
 1 358
 2 358
 6 359
 11 150
 12,4 352
 13 343f., 347, 353, 357
 19,5 357
 23 345
 33 356
 40,3 352
 47,5 344
 50,1 354, 362
 52,2 347
 53 350, 354f.
 54 343, 350, 355
 74 358, 369f.
 85,5 352
 86,5 344
 88,5 352
 95,2 352
 100,4 344
 104,6 353
 125 353
 136 149
 151 342–345, 358
 154,5 359
 157,4 359
 178 150
 184,4 348, 360
 192 227, 349, 356
 193 227, 348, 355, 360
 220 345
 Canones Apostolorum
 62 172
 Carmen ad quendam senatorem
 6f.
 Coelestinus Romanus
ep.
 19,2 248
 21,4,5 248
 Concilium
 Agathense vJ. 506
cn. 34 351
cn. 40 210–213, 351
cn. 42 213–216
 Ancyranum vJ. 314
cn. 1 175f.
cn. 2 176f.
cn. 3 178f.
cn. 4 180f.
cn. 5 181f.
cn. 6 183f.
cn. 7 185f.
cn. 8 186
cn. 9 186f.
cn. 12 187f.
cn. 24 188f.
 Arelatense vJ. 314
cn. 22 208f.
 Aurelianense vJ. 541
cn. 15 217–219
cn. 16 219–221
cn. 31 221–224
 Autissiodorense vJ. 561/605
cn. 1 225–228
 Bracarense vJ. 572
cn. 72 233f.
cn. 74 234f.
 Eliberitanum
cn. 1 157
cn. 9 231
cn. 45 232
cn. 46 229, 231f.

Eliberitanum (cont.)

cn. 47	231
cn. 49	230
cn. 50	230
cn. 69	231
cn. 78	230f.

Laodicenum

cn. 35	192f.
cn. 36	194f.
cn. 39	195

Nicaenum vJ. 325

cn. 11	189–191
cn. 14	191

Quinisextum vJ. 691/692

cn. 11	196f.
cn. 51	197–199
cn. 61	199–201
cn. 62	202–204
cn. 65	204f.
cn. 71	206f.
cn. 94	207

Toletanum vJ. 589

cn. 14	237
cn. 23	237

Toletanum vJ. 633

cn. 3	237
cn. 29	236
cn. 59	238–240
cn. 61	241
cn. 62	236f.
cn. 64	241–243
cn. 65	237

Cyprianus

<i>ep.</i>	
68,1,1	338

Didache

3	167
5	167
16	168

Didascalia Syriaca

5	172
7	171
13	169f.

Eusebius

<i>h. e.</i>	
6,45,1	31
7,7,4	31f.

Gelasius Romanus

<i>tract.</i>	
6	247f.

Gregorius Magnus

<i>in Ezech.</i>	
9,6	249
<i>moral.</i>	
4,9,16	249

Gregorius Nyssenus

<i>ep. cn.</i>	
1f.	162–166

Hermas (Pastor Hermae)

<i>sim.</i>	
8,8,2	21

Hieronymus

<i>in Eph.</i>	
3,4,27	108
<i>in Is.</i>	
8,27,11	107f.

Innocentius Romanus

<i>ep.</i>	
2,3,5f.	250
2,13,15	276
17	245f.

Isidorus Hispalensis

<i>orig.</i>	
8,10,2	27
8,10,5	17, 27

Iustinus Martyr

<i>dial.</i>	
103,5	106

Johannes Chrysostomus

<i>adv. Iud.</i>	
1,1	326
1,3	318, 326f., 360
1,4	319f.
1,5	328
2,3	329, 362
3,3	328
4,3	327
4,4	327
8,5f.	327
<i>catech.</i>	
11,3,6	317
111,2,20	317
<i>c. Iud. et gent.</i>	
9	330

<i>comm. in Gal.</i>		19,4	330, 334
1,7	327	20,8	323
<i>de Laz. conc.</i>		Johannes Malalas	
7,1	325	<i>chron.</i>	
<i>diab.</i>		12,16	312
2,2	107, 117	13,3	313
<i>in Col. hom.</i>		Johannes Scholasticus	
8,5	322, 361	<i>syn. L tit.</i>	
8,6	322	39	158
<i>in 1 Cor. 7,2 hom.</i>		Lactantius	
2f.	324f., 361	<i>inst.</i>	
<i>in Eph. hom.</i>		7,26,11	15
12,3	321f.	<i>ira</i>	
22,3	318	2,2	15f.
<i>in Gen. hom.</i>		Leo Magnus	
17,3	120	<i>ep.</i>	
17,7–9	118f.	14,11	251
22,2	117	<i>serm.</i>	
35,2	333	25,5	248
<i>in Iuln.</i>		52,1	249
4	331	64,2	249
<i>in Mt. hom.</i>		Origenes	
4,7	316	<i>c. Cels.</i>	
5,1	333	6,44	114
15,2	120	<i>in Rom. comm.</i>	
17,7	330, 332	5,1	115
19,5	319	5,3	115
28,6	319	5,7	115
68,3	320	<i>princ.</i>	
72,2	330	1,5	110–113
<i>in Phil. hom.</i>		1,6	114
13,1	330	1,7	111
<i>in 1 Thess. hom.</i>		2,9	114
3,5	322	3,2	114
4,5	322	3,5	111
<i>kal.</i>		4,4	111
1,3	319f.	Pacianus Episcopus Barcinonensis	
2	324	<i>paraen.</i>	
3	323, 329	1,3	226
<i>paneg. Bab.</i>		Palladius	
2,41	318	<i>vit. Ioh. Chrys.</i>	
2,74	318	5	315
<i>paneg. mart.</i>		Siricius Romanus	
331		<i>ep.</i>	
<i>sac.</i>		1,3	16f., 243f.
1,4	320	Tertullianus	
<i>stat.</i>		<i>adv. Marc.</i>	
11,5	333	5,11,11	31

adv. Valent.

1,1 31

idol.

1,1 19, 157

praescr.

4,5 31

42,1 31

Thedoretus

affect.

100 107

Vita Caesarii Arelatensis

1,10 341

1,11 342

1,13f. 342

1,29 342

convivium 212
 deficere 25f.
 deserere 25f.
 desistere 25f.
 deviare 25
 fidelis 265
 infamia 276f.
 lapsus 26
 ordo 139
 praevaricatio 26, 124, 217f.
 prosilitus 221–224
 recedere 13, 24
 sortes sanctorum 215f.
 status 274, 276f.
 strenna 227f.
 transgressor 238
 transitus 26

**b. Griechische und Lateinische Wörter
 (Auswahl)**
Griechisch

ἀμαρτάνειν 91
 ἀπέρχεσθαι 89
 ἀποστασία 13, 363
 ἀπόστασις 13, 363
 ἀποστρέφειν 21f.
 ἀποστρέφειν 363
 ἀρνεῖσθαι 20f., 91
 ἄρνησις 26
 ἀστοχεῖν 90
 ἀφίεσθαι 21
 ἐξίπτειν 89f.
 καταλείπειν 21f.
 καταφρονεῖν 22f., 363
 παραπίπτειν 89f.
 παράπτωσις 26
 πίπτειν 21, 89
 σατανᾶς 106
 τόλμα 137, 140
 φιλανθρωπία 165, 191, 255

Lateinisch

abscessio 26
 apostasia 13, 23
 apostata 23, 249
 apostatare 13, 23f., 208f., 229
 avertere 24
 caritas 345
 catechumenus 265f.

c. Begriffe / Namen / Sachen (Auswahl)

Aberglaube 321, 325, 347f., 350
 Abtrünnigkeit *siehe* Apostasie
 Adam und Eva *siehe* Apostasie, Sünde
 Akademie *siehe* Philosophenschulen
 Ambrosius von Mailand 121–124
 Amulette 158, 192, 194f., 322, *siehe auch*
 Kirchenrecht
 Antiochien
 Allgemein 307–316
 Christen und Heiden 321–325
 Christen und Juden 326–328
 Christliches Leben 316–320
 Apamea 312
 Apiqorsim 73
 Apollinaris von Laodicea (Apollinaristen)
 287–292
 Apostasie
 Abgrenzung 27–32
 Definitionen 13–20, 124
 Disziplin
 Christlich 366f., *siehe* Kirchenrecht
 Jüdisch 55–58, 66–69, 76–79
 Neues Testament 91–96
 Erziehung 114, 116, 120
 Funktion 365f.
 Griechisch-Römisch 33–48
 Hochmut 112f., 117, 120, 127, 132, 140, 249
 Jüdisch 48–83

- Mischehe 68, 292f.
 Neues Testament 83–105
 Ordnung 136, 139
 Paradies 118–120, 122, 141, 153, 155, 366
 Pastoral 304–362, 367f.
 Recht *siehe* Römisches Recht
 Sünde (Hauptsünde) 18–20, 111, 119–121, 123f., 127–129, 139f., 142f., 153–155, 157
 Tatbestände *siehe* Kirchenrecht,
 Römisches Recht
 Terminologie 20–26
 Theologie 106–156, 366f.
 Todesstrafe 55, 58, 76, 284f.
- Arles
 Allgemein 334–342
 Christen und Heiden 347–350
 Christen und Juden 351–354
 Christliches Leben 342–346
- Ärzteschulen 38–40
- Atheismus 33 Anm. 145
- Augustinus
 Häresie 29f.
 Hochmut 127, 140–142, 146
 Theologie 125–147
- Baal-Pegor-Kult 59–61
- Basilius von Caesarea 28f., 159–162, 252–256
- Bischof *siehe* Kirchenrecht
- Bonosianer 245–247
- Buße *siehe* Kirchenrecht
- Caelicolae (Himmelsanbeter) 293f.
- Caesarius von Arles
 Biographisches 341f.
 Pastoral 354–359
 Theologie 148–151
- Christianisierung 329, 355, 361f.
- Coelestin von Rom 248
- Dämonen 19, 107, 112, 114, 116, 149, 154f., 316–318, 329, 343f., 366f., *siehe auch*
 Teufel
- Depaganisierung 329, 355, 361f.
- Devianz *siehe* Apostasie
- Diabolologie *siehe* Teufel
- Diakon *siehe* Kirchenrecht
- Dionysios aus Herakleia 44f.
- Dogmatiker *siehe* Ärzteschulen
- Doppelidentität 329, *siehe* Identität
- Elischa ben Abuja 80f.
- Eutyches 287–292
- Exkommunikation *siehe* Kirchenrecht
- Familie 333
- Feste (pagane) 202–205, 332f., 349, 356, 360, 364
- Gelasius von Rom 246–248
- Glaubensabfall *siehe* Apostasie
- Götzendienst 14–20, 49f., 65f., 75, 167, 193, 250–252, *siehe auch* Apostasie,
 Kirchenrecht
- Goldenes Kalb 58f.
- Gottesdienst (-besuch) 358f., *siehe auch*
 Kirchenrecht
- Gregor der Große 249
- Gregor von Nyssa 162–166
- Häresie 27–32, 279, 287–292, 295
- Hananias und Saphira 99
- Hananja ben Assur 79
- Herophileer *siehe* Ärzteschulen
- Hochzeit 324f.
- Identität 8, 211, 305, 329, 361, 365f.
- Innozenz von Rom 244–246, 250f., 276
- Jerobeam, König 61–63
- Johannes Chrysostomus
 Biographisches 315
 Geschichtsphilosophie 116f.
 Pastoral 328–334
 Theologie 116–121
- Judaizantes 327f.
- Judas Iskariot 85f., 96–99
- Juden (-tum) 48–83, 193, 196f., 210–213, 221–224, 230f., 236–243, 256f., 269–271, 282, 284f., 292f., 297f., 301, 311f., 326–328, 338, 351–354, 365, *siehe auch*
 Apostasie, Kirchenrecht, Römisches
 Recht
- Julian, Kaiser 5f., 307f.
- Kepos *siehe* Philosophenschulen
- Kirchenrecht
 Allgemeines 157–166, 256–262
 Bischof 171, 176f., 181f., 185f., 194, 196, 217f., 232, 238f., 369

Kirchenrecht (cont.)

Diakon 176f., 194, 358

Funktion 369–371

Katechumenen 191

Kirchenordnungen 166–174

Presbyter 176f., 194, 358

Rechtsunkennntnis 218

Rekonziliation 181, 186, 207, 209, 214, 228,
244, 260, 302

Römische Bischöfe 243–252

Strafen

Buße (Exkommunikation) 105, 161f.,
165, 172, 198f., 201, 206f., 214, 217–221,
230f., 257, 302, 329, 354, 362

Bußstufen 161f., 180f., 186f., 190, 253

Bußverweigerung 275

Deposition 172f., 198, 257, 260f., 276,
289Einschränkung der Zeugnisfähigkeit
241f.

Suspension 175–177

Verbot der Aufnahme in den Klerus
246

Tatbestände 165, 256, 258–261

(Übersicht)

Amulette 194f.

Engelverehrung 192f.

Fehlender Gottesdienstbesuch 169f.,
208f., 231f.

Feste 185f., 195, 202–205

Judentum (Nähe zu/Feste/Heilkunst)

196f., 210–213, 221–224, 230, 238–240,
351

Leugnung 254–256

Magie 188f., 192–195, 213–216, 234f.

Neujahr 225–228

Opfer 175–181, 186, 217–219

Prophetie (u. a. Divination, Vogelschau)
167, 199–201, 213–216, 233f., 253f.

Schauspiel 169

Schwur 207, 219–221

Theater 169, 197–199, 206f.

Zauberei 167, 252–254

Vergleich mit Römischem Recht

299–303

Konzil

von Agde vJ. 506 210–216

von Ancyra vJ. 314 174–189

von Arles vJ. 314 208f.

von Auxerre 225–228

von Braga vJ. 572 233–235

von Elvira 157, 228–232

von Laodicea 192–195

von Nizäa vJ. 325 189–191

von Orléans vJ. 541 217–224

Quinisextum vJ. 691/692 195–207

von Toledo vJ. 633 235–243

Kräuter 234f.

Kreuz 330

Laktanz 15f.

Leo der Große 248, 250, 340

Leviathan 103, 107f.

Lupercalia 247f.

Märtyrer (-feste) 330–332, 345f.

Manasse, König 61–63, 170f., 205

Medizin 234f., 322, 348, 357, 367

Menedemos 45

Methodiker *siehe* Ärzteschulen

Minim 73

Mirjam 80

Mönchtum 198, 287–292, 320, 344, 346

Mysterienkulte 33–37

Neid 117f., 121f., 131f., 143, 149, 153

Neujahr 225–228, 233f., 349f., 356

Origenes von Alexandrien 110–116

Pallium 340

Paradies *siehe* ApostasiePeripatos *siehe* Philosophenschulen

Philosophenschulen 40–46

Philo von Alexandrien 66

Pinhas 60

Plotin 128f., 133, 136–140, 143f., 146, 154

Pneumatiker *siehe* Ärzteschulen

Predigt 305–307, 357f.

Presbyter *siehe* KirchenrechtPythagoreer *siehe* Philosophenschulen

Römisches Recht 262–299

Allgemeines 262, 294–299

Katechumenen 265–267, 297

Strafen

Erbrechtliche Einschränkungen

262f., 265–267, 273, 278f., 291, 298f.

- Isolation 273
Konfiskation 283
Minderung des Rechtsstatus (allgemein) 273f., 276f., 297f.
Schenkungsverbot 281
Todesstrafe 284f.
Tatbestände 263, 296f.
Häresie 269, 287–292
Judentum (Konversion zu) 269f., 282f.
Manichäismus 270, 290, 294, 297
Opfer/Kult 266, 294
Sklaven 284–287
Testamentsanfechtung 271
Vergleich mit Kirchenrecht 299–303
- Schauspiel 325, *siehe auch* Kirchenrecht
Schisma 27–32
Schlange *siehe* Teufel
Schwur 322f., 330
Siricius von Rom 16f., 243f.
- Sklaven 221–224, 284–287
Sünde *siehe* Apostasie
Symmachus von Rom 340
- Tertullian 19, 31
Testament *siehe* Römisches Recht
Teufel
Apostat 106–109, 113, 117, 142f., 150, 152–156
Hochmut 113, 117, 123, 132, 249
Schlange 108, 127, 153
Verführer des Menschen 342f.
Tiberius Iulius Alexander 69–72
Timokrates von Lampsakos 45
Trophymus 339
- Vereinswesen 37f.
- Zosimus von Rom 338f.